ბილდა სიხარულიძე

ფილოსოფია
მსოფლმხედველობა
ადამიანი

თბილისი 2005

Светлой памяти моих учителей Константина Спиридоновича Бакрадзе и Матвся Михайловича Мирианашвили посвящаю.

Издательство Тбилисского университета
თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა

ГИЛЬДА СИХАРУЛИДЗЕ

Философия
Мировоззрение
Человек

ИМЕЙ МУЖЕСТВО ПОЛЬЗОВАТЬСЯ СВОИМ УМОМ
И. КАНТ

Тбилиси 2005

უაკ (UDC) 1
С 417

Данная работа является третьей монографией автора (1. Философские проблемы математики – 1983г; 2. Философские проблемы физики – 1985г.). В ней демонстрируется культурологическое отношение к естественным наукам и подчеркивается необходимость синтеза двух традиционных компонентов культуры (гуманитарного и естественнонаучного) для формирования единой, целостной мировоззренческой позиции. Дан анализ следующих проблем: новый диалог человека с миром; рациональный метод как универсальный метод познания и возрастание его роли для гуманитарных наук; новая научная картина мира и её влияние на формирование общественного сознания; научная парадигма как существенный культурно-исторический компонент и проблема метафизики; старый и новый рационализм; наш спонтанный и плюралистический мир; открытость общества и науки; сила разума и суть основанной на научном мировоззрении морали: побеждать всякую силу допустимо только средствами обоснованной и аргументированной дискуссии; критическая теоретическая мысль – главный ориентир человека при его действиях и выборе в жизни.

Книга рассчитана на студентов и аспирантов как философского факультета, так и факультетов естественных наук. Она окажет помощь всем интересующимся проблемой взаимоотношения философии и науки.

Редакторы – проф. Н. Кварацхелия, Н. Солод

Рецензенты – проф. М. Бичашвили
проф. В. Рамишвили

© Издательство Тбилисского университета, 2005
© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2005

ISBN 99940-853-6-0

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

Удивление побуждает людей философствовать
Аристотель

Нет такой нелепости, которую бы не изрекли философы
Цицерон

Всякому времени соответствует своя философия, свое понимание сущности мира, свой мировоззренческий ориентир и опора в жизни; человек жаждет понять, что управляет им – разум или воля? Хочет знать: хаотичен этот мир или упорядочен? Что господствует в нем: закономерность или случай? Устойчив мир или изменяется? Что есть истина и как её можно найти? Что такое добро и что такое зло? Что такое свобода, долг и ответственность, честь и совесть? Что такое человеческая личность и как она формируется? В чем смысл жизни?

Проблема „человек – мир" – вечная проблема человечества, но способность разумной ориентации в окружающей нас действительности не является врожденным свойством человека, она воспитывается и формируется постепенно.

Что есть человек? Как быть человеком? Как выработать свою позицию относительно мира? Как раскрыть свое „Я" и найти свое место в жизни? Н. Кузанский писал: „В человечности человеческим образом, как во Вселенной универсальным образом, развернуто все, раз она есть человеческий мир. В ней же человеческим образом и свернуто все, раз она есть человеческий бог. Человечность есть человечески определенным образом единство, оно и бесконечность, и если свойство единства – развертывать из себя сущее, то человек обладает силой развертывать все в круге своей области, все производить из потенции своего центра... и творческой деятельности человека нет другой цели, кроме человека" (1.260-261).

С другой стороны, высказывая свое отношение к действительности, Гёте писал: „Лишь все человечество вместе является истинным человеком, и индивид может только тогда радоваться и наслаждаться, если он обладает мужеством чувствовать себя в этом целом... Что такое я сам? Что я сделал? Я собрал и использовал все, что я видел, слышал, наблюдал. Мои произведения вскормлены тысячами различных индивидов, невеждами и мудрецами, умными и глупцами; я часто снимал жатву, посеянную другими, мой труд – труд коллективного существа, и носит он имя Гёте“ (2.29).

Что есть человек? Есть это отдельный, изолированный, самовлюбленный, своекорыстный индивид, считающий себя свободным от всякой власти внешнего мира и со временем обеспокоенный абсурдностью жизни и отсутствием ориентира в процессе поиска и реализации индивидуальнонеповторимых черт своей личности, или же наоборот: все в мире устроено так, что над индивидуальным господствует всеобщность, как универсальная гармония и порядок, как высшая форма закономерности, которой присуща строгая необходимость, перед которой все мы равны и каждый человек рассматривается лишь как единичный факт проявления этой всеобщности, как отдельная разновидность её существования.

Задачей этой книги является попытка помочь читателю сориентироваться в нашей нестатичной, глубоко динамичной жизни, где существенную роль играет случайность и очень сложно осмыслить отношение между необходимостью и свободой воли; в реальности, которой присуща нестабильность и, что самое главное, ничем не устранимая неопределенность, человек опутан здесь сложной сетью связей и всегда должен быть готовым к чему-то неожиданному и непредсказуемому.

Из ничего не творится ничто по божественной воле,
И оттого только страх всех смертных объемлет, что много
Видят явлений они на земле и на небе нередко,
Коих причины никак усмотреть и понять не умеют,
И полагают, что все это божьим веленьем творится

Лукреций Кар (3.190)

Люди во все времена пытались ответить на вопросы: какова связь человека с внешним миром? Мир владеет человеком или он владыка мира? В чем ценность личности, в союзе человека с богом или в его творческой активности и свободе? Чей примат во вселенной: необходимости или случайности? Природы или духа? Общности или индивидуальности? Что выше: личность или общество? Мышление или существование?

„Природа! Окруженные и охваченные ею, мы не можем ни выйти из неё, ни глубже в неё проникнуть... она творит вечно новые образы; что есть в ней, того ещё не было; что было, не будет, все ново, а все только старое... Кажется, все основываст она на личности, но ей дела нет до лиц. Она вечно творит и вечно разрушает, но мастерская её недоступна. У каждого её создания особенная сущность, у каждого явления отдельное понятие, а все едино" (Гёте, 4.361).

Не подлежит сомнению, что ученый выступает самым настоящим представителем культуры своей эпохи, и в этом смысле можно сказать, что он действительно является высшей точкой человечества, но, к сожалению, есть случай, когда ученый оказывается, как говорится, „невежественным в отношении всего, что не входит в круг его специальности и его познаний... тогда мы должны сказать, что он является невеждой, что представляет серьезную опасность, так как предполагается, что он является невеждой не в обычном понимании, а невеждой со всей амбицией образованного человека" (Ортега - и - Гасет, 5.46). Гёте писал: „От физика нельзя требовать, чтобы он был философом; но можно

ожидать от него философского образования, достаточного для того, чтобы основательно отличать себя от мира и снова соединяться с ним в высшем смысле... от философа нельзя требовать, чтобы он был физиком, и тем не менее его воздействие на область физики и необходимо, и желательно. Для этого ему не нужны частности, нужно лишь понимание тех конечных пунктов, где эти частности сходятся" (3.35).

Заметное разобщение ученых и философов дало о себе знать начиная с XIX века. Ученые стали смотреть „с некоторой подозрительностью на философские спекуляции, которым, казалось, слишком часто не хватает точных формулировок и которые тщетно бьются над неразрешимыми проблемами. Философы же в свою очередь больше не интересовались специальными науками, потому что их результаты казались им имеющими слишком ограниченный характер. Это разобщение принесло вред как философам, так и ученым" (Луи де Бройль, 5.41).

Разрыв между естественными и гуманитарными науками породил равнодушие к человеческой проблематике, а это, со своей стороны, привело к забвению той главной мысли, что все научные исследования и технический прогресс должны обязательно иметь человеческое измерение, что без глубокого и осознанного отношения к гуманистическим идеалам и общечеловеческим ценностям возникнет большая опасность для нашего мира и для человечества в целом.

Мировоззрение, которое в основном направляет действия человека в жизни, – довольно сложное и глубоко интегральное образование. Хоть оно и зависит от познавательного уровня индивида, но ни в коем случае не сводится к нему. Велика этическая ответственность ученого и очень опасно игнорировать различие между научными и этическими ценностями.

Большую роль играет сегодня индивидуальная активность, и человек в своих действиях, как никогда, нуждается в

мировоззренческой опоре и надежном ориентире. „Мудрость вообще-то больше состоит в образе действий, чем в знании", – писал Кант, и действительно, создать картину взаимосвязанного целого, чувствовать себя не только зрителем, но и непосредственной частью этого мира, привести в согласие наши знания и действия с целью определить главный смысл и реальную значимость нашего поведения в жизни – это истинная мудрость человека, основа его личностной позиции относительно мира, его мировоззрение.

Познай самого себя и мир – вот главная тема нашей книги, где сделана скромная попытка осмыслить прорыв человека к миру через разум, проанализировать синтез и диалектику сложного и таинственного процесса становления научной мысли, этого изумительного проявления устойчивого и бесконечного стремления человека охватить мир в целом и показать, что философия без науки неизменно впадает в абсурдизм.

Л. Фейербах писал, что историю философии каждая эпоха читает по-своему; следуя этому принципу, мы попытались с учетом специфики событий сегодняшнего дня прочесть еще раз историю теоретической мысли и, желая оставаться по возможности объективными, провести комплексный анализ сложного спектра разных мировоззренческих позиций с целью показать сугубо характерные черты современного диалога человека с миром. „Чтобы ваш труд мог способствовать росту человеческих благ, вы должны разбираться не только в прикладной науке. Забота о самом человеке и его судьбе должна быть в центре внимания при разработке всех технических усовершенствований. Чтобы творения нашего разума были благословением, а не бичом для человечества, мы не должны упускать из виду великие нерешенные проблемы организации труда и распределения благ", - писал Эйнштейн (8.151).

В чем сущность мира? Можем ли мы познать её, и если да, то каковы формы и методы её познания? Как нам найти

свое место в жизни, быть свободными в своем выборе, но помнить при этом, что не всё нам дозволено, что свобода и произвол не одно и то же. На чем должны основываться наши этические ценности? Как выработать в себе веру – основу и фундамент нашей нравственной определенности и заставить себя действовать в жизни так, чтобы наши поступки не противоречили этой главной, формирующей нашу личностную сущность идее, центральному ядру нашего этического пространства.

Философское знание воспитывает в человеке культуру быстрой и реальной оценки самых актуальных методологических, нравственных и социально-политических проблем времени. Предлагая общие мировоззренческие принципы онтологического, гносеологического и антропологического толка, оно дает нам ориентир и опору для собственного выбора и действия в жизни. Как единство знаний и ценностей, философское образование развивает теоретическое мышление, формирует личностные параметры человека, активизирует его творческое начало. Обладая универсальной гуманистической природой, философское знание раскрепощает личность, определяет характер и образ жизни человека и помогает ему творить себя.

Человек и мир – вот главная тема нашей книги, целью которой является поразмыслить еще раз над вопросами: где мы? Что можем знать и на что имеем право в этой жизни? На что человеку надеяться и что для него может быть опорой в мире, где ничего не определено, все сложно, противоречиво и многое зависит от случая.

Глава I. Разные попытки понять мир

§1. ОТ ЧАСТНОГО К ОБЩЕМУ

> Мудрый, насколько это возможно, знает все, хотя и не имеет знания о каждом предмете в отдельности... т.е. в наибольшей мере обладает знанием общего. Но труднее всего для человека познать именно это, наиболее общее, ибо оно дальше всего от чувственных восприятий.
>
> **Аристотель**

На раннем этапе развития человечества характерным является такое понимание природной и социальной реальности, когда человек не выделяет еще себя из окружающей среды. Свое миропонимание он строит на чувственных представлениях отдельных, конкретных вещей и своей способности к свободной фантазии (мифологическое сознание). Хотя этот период и сыграл весьма существенную роль в истории развития человечества, со временем, когда человек ощутил свою беззащитность в жизни и зависимость от неизвестных ему внешних сил, у него появилась потребность в понимании мира с позиции разума. Следовательно, сознание человека постепенно повернулось от конкретного и индивидуального к абстрактному и общему, и, пытаясь как-то выделить себя из окружающей среды, он начал познавать внешний мир. С тех пор проблема сущности и характера „общего" стала основной проблемой для ученых и философов.

Уже мыслители Древней Греции заметили, что объяснение многочисленных явлений объективной действительности невозможно без единого общего начала. Поэтому в многообразии окружающего мира они стали искать общее. Главная мировоззренческая проблема этого времени ставилась вначале в онтологическом плане, т.е. рассматривался и

анализировался в основном вопрос: что такое бытие и в чем его сущность?

Первые представители древнегреческой философии искали общее среди ощущаемых и известных им явлений, в форме какой-то конкретно-материальной субстанции (вода, воздух, огонь, земля), не доходя еще до понятия „понятие". Так, например, основатели ранней греческой философской мысли (милетская школа: Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, VI век до н.э.) верили в то, что природа является причиной самой себя, что именно в природе, а не вне её заключена реальная основа сущности вещей. Для Фалеса (625-547 гг. до н.э.) первопричиной, началом всего сущего в мире, тем, из чего созданы и во что со временем возвращаются все вещи, является вода. Вода, согласно Фалесу, легко может принять все три основные состояния, она может быть твердой, жидкой и газообразной; она абсолютна и вечна в своей сущности, она – единое, изнутри присущее начало мира – источник жизни. Природные вещи меняются, движутся, а сама вода неизменна. Оставаясь неизменной, она своей активностью и способностью к самодвижению может быть основой многообразия и причиной движения в мире. Таким образом, единое, общее начало всех вещей имеет у Фалеса форму конкретного явления природы, это вода. Существенным в его мировоззрении является то, что его миропонимание свободно от религиозного влияния и на первый план выдвигается мысль, что природу можно осмыслить и понять без помощи бога.

Против такого понимания первопричины, т.е. против того, что началом всех вещей может быть какое-нибудь конкретное явление природы, выступил второй представитель милетской школы, Анаксимандр (610-540 гг. до н.э.). Основываясь на утверждении, что из ничего не может быть получено ничего, он приходит к мысли, что мир может быть

объяснен исходя только из такого единого начала, которому присуща внутренняя неопределенность и которое уже в готовой форме содержит в себе все предметы мира. Только такая первопричина (апейрон) способна, по мнению Анаксимандра, породить бесконечное множество вещей и обеспечить их качественное многообразие. Но признанное Анаксимандром необычное и своеобразное существование уже готовых вещей в апейроне, как в каком-то качественно и количественно бесконечном начале, из которого периодически непонятным образом выделяются вещи, а затем, через некоторое время, так же непонятно и таинственно возвращаются в него, требовало дополнительного объяснения и более ясного представления о том, в чем именно состоит суть этого неопределенного начала, в какой форме оно существует и каким образом предметы выделяются из него; без ответа на эти вопросы миропонимание Анаксимандра оставалось незавершенным и неудовлетворительным.

В поисках выхода из этой ситуации последний представитель милетской школы, Анаксимен (585-528 гг. до н.э.), попытался преодолеть возникшие перед мировоззрением Анаксимадра трудности путем введения первопричины с помощью принципа количества. Он утверждал, что все вещи в природе отличаются друг от друга в основном количественно, т.е. содержат в себе разное количество первопричины: одни меньше, другие больше – и соответственно с этим приобретают свою качественную определенность. Такой первоосновой Анаксимен называет воздух, который путем сгущения и разрежения легко может изменяться количественно и тем самым порождать разные предметы природы. Следовательно, все вещи, по мнению Анаксимена, представляют модификации воздуха – возникают из него.

Со временем попытки греков объяснить окружающий мир приобрели еще более разнообразный характер

(Гераклит, пифагорейцы, элеаты); и что самое главное, они отличались друг от друга принципиально. В связи с этим стало ясно, что в процессе познания окружающей среды, помимо прочего, необходимо знать еще и то, какие именно представления о мире являются правильными, какое знание можно считать истинным и каковы пути и методы его получения. Позже выяснилось, что наши представления о формах и методах познания формируются в зависимости от нашего понимания сущности бытия, т.е. теория познания (гносеология) тесно связана с нашими представлениями о бытии (онтология).

Итак, в процессе развития научной и философской мысли одна за другой открывались все новые и новые стороны нашего мира. Гераклит (520-460 гг. до н.э.) объявил, например, что абсолютной является не какая-то конкретная сущность, а само движение и изменение вещей; все течет, все меняется; единое состоит из противоположностей, и, расходясь, оно всегда само собою сходится. Согласно Гераклиту, сущность этой вечно движущейся и мгновенно меняющейся реальности лучше всего выражает огонь. Именно огонь, как проявление мирового порядка и высшей разумности (логос), является первоосновой происходящих в природе процессов и главной причиной необходимости и закономерности в мире.

По мнению Гераклита, логос существует во всех вещах, как форма необходимости, как закон изменения и движения бытия, как гармония и порядок мира. Целью познания является познание логоса, познание той закономерности, которой подчиняются все процессы объективной действительности и в которой, как в основе, выражена главная суть и главный смысл существующего. Познание логоса, согласно Гераклиту, начинается с чувственного восприятия, но на уровне чувств нельзя уловить скрытый в глубине предметов

логос; его можно познать только после абстрагирования и обобщения чувственно воспринимаемых, разобщенных и на первый взгляд изолированных друг от друга фактов. Логос, которым можно осмыслить и объединить в одно целое качественное разнообразие чувственно-конкретного, – это единственная мудрость, реальная основа и главное содержание истинного знания, которое достигается только разумом. Именно такое понимание необходимости и закономерности, когда в содержании „логоса" не остается места для случайности и свободы воли, легло в основу миропонимания классического периода и стало главной, определяющей чертой механистических и метафизических взглядов на мир.

Своеобразное решение проблемы индивидуального и общего дали пифагорейцы. В поисках одного, единого начала бесконечного разнообразия природных вещей они пришли к мысли, что сущностью и началом всей чувственной реальности являются числа. По мнению Пифагора (580-500 гг. до н.э.), множество чувственных вещей взаимосвязаны и обладают скрытой закономерностью и строгой гармонией, которые лучше всего фиксируются отношениями между числами. Именно познаваемый разумом порядок чисел является нечувственной первоосновой чувственных предметов. Этим своим заявлением пифагорейцы сделали шаг вперед на пути познания объективного мира, так как на место конкретно-чувственной субстанции (вода, воздух и т.д.) выдвинули абстрактную, нечувственную сущность и приблизили тем самым познание к понятийному, интеллектуальному мышлению. Позднее Платон скажет, что „число" – среднее между конкретно-чувственной реальностью и идеей.

Весьма своеобразно и интересно была поставлена проблема взаимоотношения единичного и множества элеатами (Ксенофан, Парменид, Зенон). Так, если для представителей

милстской школы первоосновой всех чувственно воспринимаемых вещей было чувственно воспринимаемое конкретное, абсолютное по своей сущности и рождающее своей активностью вечно меняющиеся и движущиеся предметы мира, если символом логоса у Гераклита был чувственно воспринимаемый огонь, а процесс познания понимался как необходимое единство чувственного восприятия и абстрактного, соединяющего чувственные конкретности мышления, если пифагорейцы, вводя число как первооснову, признавали все же роль чувственного восприятия (созерцание и представление) в процессе познания, то элеаты поставили проблему взаимоотношения единичного и общего в плане противопоставления переменного и постоянного и на этой основе выработали свои представления о роли чувственного восприятия и мышления в процессе познания. Они высказали мысль о том, что сущность бытия может быть только постоянной и что эта постоянная и неизменная сущность познаваема только разумом. Согласно Ксенофану (570-478 гг. до н.э.), например, все, что движется и изменяется, является призраком, сущность же, как первооснова всех вещей, не должна меняться. Развивая эту мысль, ученик Ксенофана Парменид (VI век до н.э.) ввел свое понимание бытия и объявил, что бытие это только то, что познаваемо разумом. Он отрицал постижимость сущности бытия чувственным восприятием: „Одно и то же есть мысль и то, о чем мысль существует". Бытие, по мнению Парменида, это суть неизменная, постоянная и вечная и вовсе не то временное, текущее и переменное, что в виде окружающего нас мира дается человеку в чувственном восприятии. „Бытие есть, а небытия нет", – утверждал он, подчеркивая, что именно в этом высказывании заключается для него главная истина – что мыслимо только бытие, а небытие не познаваемо и не высказываемо.

Парменид – рационалист, и рационализм его доходит до идеализма. Бытие, по его мнению, только одно, оно не может быть множеством, не существует в пространстве и во времени и, следовательно, не может изменяться, оно постоянно, оно полно и абсолютно. Бытие мыслимо, и только мыслимое есть бытие.

Таким образом, бытие, как вечное, неизменное и постоянное, противопоставляется элеатами чувственному миру, общее, единое – множественности и многообразию, мышление, как способ постижения бытия, – чувственному восприятию. Проблемы эти стали в дальнейшем вечными проблемами во всей истории развития философской мысли.

Для Парменида не существует множества, не существует движения; он не признал основной сути диалектики Гераклита и объявил её призраком. В дальнейшем мы неоднократно станем свидетелями того, что эту мысль повторяли в истории философии и другие мыслители, и не раз убедимся в том, с каким трудом охватывает наше сознание диалектическую суть бытия и мышления. Впервые эти трудности появились в апориях Зенона (490-430 гг. до н.э.). Защищая и обосновывая учение Парменида о единой первооснове, Зенон вслед за ним отрицал возможность мыслимости чувственного бытия, множественности и движения. Апории Зенона („Дихотомия", „Ахилл", „Стрела" и „Стадии"), которые представляют собой ряд парадоксальных положений, направлены в защиту мировоззренческой позиции Парменида, т.е. в защиту той мысли, что бытие едино, а любая попытка мыслить множественность чувственно-воспринимаемых вещей и их движение чревата противоречиями.

Выявляя сложный, диалектический характер существования множественности и движения и показывая, что ни множество, ни движение не могут быть мыслимы без

противоречия, Зенон, как и Парменид, приходит к заключению, что множество и движение – призраки. Призраком для него является и сама природа и вся чувственно-воспринимаемая действительность.

Хотя элеаты и полностью оторвали друг от друга общее и единичное, умственно постигаемую сущность и чувственно воспринимаемый мир, необходимо отметить и то, что они первыми показали разницу между этими сферами и первыми выдвинули на обсуждение проблему непрерывности и бесконечности.

Тем не менее, признав первоосновой мира постоянную и постигаемую только разумом сущность, элеаты не смогли сказать ничего больше о характере этой сущности. По их мнению, сущность, введенная для объяснения природы (и существующих в ней вещей), полностью оторвана от всякой чувственно-воспринимаемой реальности. Но человек не мог остановиться на этом; он хотел понять мир, стремился выявить основу находящихся в нем вещей; он видел, что мир меняется, что движение и изменение – основные свойства вещей, и ставил своей целью понимание сути этого вечно движущегося и меняющегося мира.

Согласно Анаксагору (500-428 гг. до н.э.), например, происходящие в природе процессы изменения – это не рождение и уничтожение вещей, как было принято считать до тех пор, а выявление скрытого и сокрытие видимого. Анаксагор выдвинул космогоническую гипотезу, согласно которой, космос, содержащий в себе все вещи природы, представляет собой закономерное и упорядоченное целое и по своему существованию предшествует вещам. По мнению Анаксагора, космос возник из неподвижной бесформенной смеси бесчисленного множества мельчайших, чувственно не воспринимаемых частиц („семян“) на основе деятельности разума (нуса). Разум (нус), как внешняя по отношению к

смеси причина, приводит в движение эту бесформенную смесь, упорядочивает её и превращает в Космос. Со временем этот начатый внешним разумом процесс упорядочивания смеси становится бесконечным, самоусиливающимся и саморасширяющимся, когда в неисчерпаемости творческих возможностей движущихся семян выявляется суть природы. Следует отметить, что этой весьма интересной идее Анаксагора суждено было принять впоследствии новое звучание, а мысль о том, что активное, приводящее мир в движение начало находится вовне этого мира, в форме по своей сущности до конца не совсем осмысленного разума, будет повторяться в дальнейшем не раз.

Иначе подходили к проблеме бытия другие древнегреческие философы. Демокрит (V век до н.э.), например, считал, что не следует объявлять природу призраком, она существует реально. Он принципиально отверг утверждение Парменида о том, что бытие не множественно, и построил свое механистическое миропонимание на признании существования бесчисленного множества абсолютно элементарных атомов, движения и пустоты. При этом следует отметить, что, хотя атомы Демокрита и физические величины, их нельзя видеть, их можно только мыслить и, следовательно, познаются они только разумом. Демокрит не признавал существования „нуса" как внешней причины движения. По мнению Демокрита, движение всегда было, есть и будет. Оно по своему происхождению явление природное и не нуждается, следовательно, ни в каком внешнем разуме, как таинственной причине своего существования.

§2. А КАКОЕ МЕСТО В МИРЕ ЗАНИМАЕТ ЧЕЛОВЕК?

Итак, уже на первом этапе развития философской мысли появилось множество разных и принципиально отличающихся друг от друга толкований сущности бытия. Фалес считал, что основой всего сущего является вода, Анаксимен

– воздух, Гераклит – огонь. Парменид отрицал диалектику и признавал единственной реальностью вечное и неизменное единое, находящееся вне природы и сотворяющее своей деятельностью гармонию и порядок Космоса. По мнению Демокрита, суть бытия выражают множество атомов, движение и пустота, а причина движения заключается в самой природе, а не где-то вне её и т.д. Первыми на это разнообразие в понимании сущности бытия обратили внимание софисты.

Протагор (490-420 гг. до н.э.) и Горгий (480-380 гг. до н.э.) первыми перешли от рассмотрения онтологических проблем к рассмотрению другой проблемы, проблемы человека. Софисты стали утверждать, что одного, единого для всех необходимого объективного знания не существует, т.е. мысль, признанная одними истинной, может быть ложной для других, и наоборот. Критерием истинности софисты объявили практическую полезность мысли, а методом получения такого знания – риторику, которая вовсе не гарантировала логическую строгость вывода.

Несмотря на это, необходимо отметить, что софизм (гр. – хитрая уловка, измышление) – интересное явление в истории развития философской мысли. Софисты занимались в основном распространением и популяризацией существующего знания, были учителями мудрости и справедливо считаются представителями греческого просвещения. Выражая критическое отношение ко всему, софисты требовали проверки всякого бессознательно приобретенного убеждения и были к тому же ярыми представителями демократии.

Просвещая людей, софисты заботились о том, чтобы каждый человек получил знания, был подготовлен к жизни, освободился от религиозного рабства, от влияния авторитета и смог, наконец-то, стать свободной личностью. Они

были уверены, что именно знание является главным ориентиром и опорой в жизни для человека, который живет и действует в обществе и обязан устанавливать свои отношения с государством (6).

Софисты утверждали, что знание должно в первую очередь иметь практическую значимость, что оно должно быть полезным для человека и что только с этой точки зрения можно говорить об истинности или ложности любого знания. При этом они понимали, что знание, которое может предоставить какому-то одному человеку возможность правильного действия в жизни, делает его свободным и является в этом смысле полезным для него, может вовсе не быть пригодным и полезным для другого человека. Следовательно, истина для софистов не является объективной и полностью зависит от конкретного человека. Известно такое изречение Протогора: „Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют"; т.е. любая вещь представляется каждому по-своему, каждый человек является мерой вещей и каждая мера одинаково истинна.

Это означает, что с позиции софистов вещи сами по себе не обладают определенностью. Нельзя сказать, например, что ветер сам по себе холодный, что какой-то предмет имеет определенный цвет или что конкретная вещь сама по себе большая или малая, без сравнения её с другими объектами и так далее... Все зависит от восприятия самого человека, даже один и тот же человек в разных состояниях (в зависимости от его эмоционального настроя, возраста и т.д.) может воспринять один и тот же предмет по-разному. А из факта, что вещам не присуща определенность, софисты делают вывод, что истина полностью относительна и зависит от каждого человека в отдельности. В дальнейшем мы часто будем свидетелями того, насколько разнообразно

и в каких интереснейших формах повторяется эта мысль в истории философии.

Итак, софисты ориентировались только на отдельного индивида. Они ввели нравственный релятивизм, признали условность правовых норм, морали, государственных законов, в их мировоззрении на первый план вышли субъективизм, релятивизм и отрицание объективного характера истины. Согласно софистам, философ обязан убедить своих сограждан в целесообразности существующего государственного строя, но если государственные законы устаревают и противоречат интересам человека, то эти законы должны быть обязательно изменены. Полная свобода личности и демократия – такова антропология софистов.

Такой подход к проблемам мировоззрения, когда произвол индивида становится руководящим принципом во всем и полностью отрицается всеобщий необходимый характер истины, вызвал нагромождение мысленных противоречий и создал путаницу в сфере осмысления сущности бытия. Следовательно, когда Сократ (470-399 гг. до н.э.) отделил философию от риторики, объявив последнюю пустой и бессодержательной болтовней, фактически была уже подготовлена почва для выработки новой позиции, направленной против релятивизма и субъективизма софистов.

Не признав релятивизм и субъективизм софистов и раскритиковав выдвинутую ими методологию получения знания, Сократ утверждал, что существует одна на всех обязательная объективная истина. Объявив знание главным объектом исследования и перенеся центр тяжести философского интереса на проблемы познания, Сократ ввел новую линию в истории философии.

„Познай самого себя“ – в этих словах заключена основная суть гносеологической позиции Сократа. Определение

понятия научного знания, анализ форм и методов формирования научной мысли, исследование проблем этики на основе рационального, когда говорится, что только знание является основным источником совершенства, что оно единственное средство формирования добродетельного человека и единственная основа создания справедливой государственности, – вот полный спектр проблем его философского учения.

Главное в мировоззрении Сократа то, что он провел резкую грань между знанием конкретного и знанием общего, подчеркнув при этом, что только знание общего, знание неизменное, абсолютное и непротиворечивое можно считать настоящим знанием. В его философии впервые произошел переход от чувственно-конкретных представлений к понятию. Проведя границу между ними, Сократ указал, что представление имеет дело с конкретными предметами и явлениями природы, тогда как понятию соответствует только общее.

Итак, со времен Сократа признается, что знание общего, внутренне непротиворечивое и абсолютное, есть единственно истинное знание и конечная цель познания. Получается оно, согласно Сократу, методом вопросов, в дискуссии и путем постепенного освобождения мысли от противоречий (метод иронии), когда в сложном процессе критической деятельности мысли рождается истина.

Не говоря ничего конкретного против эмпирического пути познания, Сократ все же игнорировал этот путь получения истины и тем самым подготовил почву для мировоззренческой позиции Платона (427-347 гг. до н.э.).

Платон положил начало одному из распространенных в истории философии пониманий общего, согласно которому общее существует вне и независимо от чувственно-конкретного мира, как реальная основа, предопределяющая его

существование. Вслед за элеатами Платон признал, что чувственно-воспринимаемый мир не представляет собой настоящей реальности, ибо мир, который непрерывно изменяется и движется, не может быть объектом того абсолютного, настоящего знания, о котором говорил Сократ.

Философскую позицию Платона можно понять лучше, если рассмотреть её в аспекте взаимоотношений с философскими системами других представителей античности. Характерным в этом плане является отношение Платона к учению Гераклита. Ведь Гераклит основным свойством нашего мира признал движение. Он говорил, что „в одну и ту же реку нельзя вступить дважды". Но в дальнейшем последователь его, Кратил (5-4 век до н.э.), стал утверждать, что „в одну и ту же реку нельзя вступить и единожды". Искажая суть учения Гераклита, Кратил признал всеобщую и спонтанную изменчивость вещей. Выступая против этой абсолютизации движения и изменения, Платон заметил, что при таком понимании сущности бытия сотрется всякая качественная определенность в мире и невозможно будет говорить о сохранении в нем чего-нибудь постоянного и неизменного.

Платон, как и элеаты, верил, что реальное бытие должно быть неизменным, что оно абсолютно и вечно, но в отличие от Парменида, который отрицал реальность движения и множественности, не отворачивался полностью от чувственно-воспринимаемого мира, а пытался с помощью неизменного и вечного „мира идей" понять существующий вокруг нас движущийся и изменяющийся мир.

Развивая учение Сократа о понятии и вслед за ним критикуя крайний субъективизм и релятивизм софистов, Платон объявил целью философии вечное стремление человека к познанию общего; общее, по его мнению, предшествует и

предопределяет существование конкретного, и только на основе знания его (общего) можно осмыслить всякое конкретное.

Понимание общего как тождественного и неизменяемого бытия формируется у Платона весьма сложно. Во-первых, в отличие от Парменида бытие представляется ему как множественность, во-вторых, Платон разделяет позицию пифагорейцев, что основой (субстанцией) чувственно-воспринимаемого множества вещей является чувственно-не воспринимаемое начало – число и что числовые отношения – главный источник гармонии Космоса. Исходя из всего этого, Платон интерпретирует бытие как множественность, но в контексте философии Анаксагора считает, что реальной основой мира является высший разум. Именно разум является, по мнению Платона, внешней причиной, обуславливающей порядок и гармонию мира. Истинно существуют только „идеи", которые представляют собой бестелесный мир, чувственно-не воспринимаемых и только умственно-созерцаемых форм вещей. Эти „идеи" есть то общее, которое принципиально отличается от чувственно-воспринимаемого мира, существует далеко за его пределами, постигается только умом и придает целостность и порядок чувственно-созерцаемым предметам, объединяя их под определенную закономерность; они („идеи") являются единственной реальной основой чувственно-созерцаемого мира, и, давая ему возможность и право на существование, сами представляют собой суть идеального и абсолютного бытия. Отделив чувственно-воспринимаемый мир конкретных предметов от умственно-созерцаемого мира „идей" и приписав последнему истинно реальное существование в форме самостоятельной, идеальной сущности, определяющей характер и суть чувственного мира, Платон создал первое систематизированное учение философского идеализма.

„Мир идей" – центральное понятие метафизической системы Платона. Знание об этом мире выражается в понятиях; оно рождается разумом в процессе сложного, диалектического припоминания. Платон по-своему связал „мир идей" с миром объектов. Согласно ему, бог наряду с „миром идей" создал еще, как искаженное подобие этого универсального и абсолютного мира, другой мир, мир чувственно-воспринимаемых, постоянно движущихся и изменяющихся объектов, целью бесконечного изменения которых является вечное стремление к универсальному совершенству, присущему „миру идей". Таким образом, бог, который соединяет множество изолированных нематериальных, сверхчувственных сущностей („идей") в одно целое и связывает эти сущности с предметами чувственного мира, представляется Платону как высший разум и высшее благо, как основа всего сущего, главная причина его единства и необходимое условие наличия гармонии в мире.

В метафизической системе Платона особое место занимает проблема человека. Антропология и этика в его философии, так же как и онтология, носят рационалистический характер и, полностью пропитанные главной целью, целью создания справедливого, совершенного государства, ориентированы в основном на социальный план. Человек преимущественно рассматривается Платоном не в аспекте его индивидуального существования и развития, т.е. не с целью анализа процесса формирования его личностных параметров, а только как средство совершенствования государства и полностью социальное существо.

Так, абсолютизация роли социального и признание господства всеобщего над индивидуальным приводят Платона к определенному игнорированию свободы личности. Подобное нередко будет повторяться в истории развития

философской мысли и в дальнейшем. Проблема „человек, общество, государство" представляет собой сферу важнейших исследований любой эпохи и периодически на разных уровнях развития человечества примат всеобщего заменяется приматом индивидуального и наоборот. Для Платона „мир идей" полностью определяет статус справедливого, совершенного государства.

Процесс становления общих понятий содержит в себе много неизвестного. Следовательно, неудивительно, что в истории философии анализ этой проблемы занимал и занимает центральное место. Не признавая, например, платоновское решение проблемы общего и единичного и отрицая разумность допущения независимого существования „мира идей", Аристотель (384-322 гг. до н.э.) выступил против предложенного Платоном деления на чувственно-воспринимаемый и умственно-постигаемый миры. „Платон мне друг, но истина дороже", – сказал Аристотель. Он по-своему и совершенно в другом плане развил мысль об объективном статусе общих понятий. „Труднее всего для человека познать это общее, ибо оно дальше всего от чувственных восприятий", – писал Аристотель(7.68). В отличие от Платона, который не исходил в процессе познания из случайного, как он говорил, несовершенного чувственно-воспринимаемого мира и утверждал, что истинное знание постигается только путем воспоминания и созерцания абстрактных „идей", Аристотель признал реальность чувственно-воспринимаемой действительности и высказал убежденность в том, что ощущения предоставляют нам хорошую возможность для познания этой реальности. „Все люди от природы стремятся к знанию, доказательство тому – влечение к чувственным восприятиям", – писал Аристотель, развивая тем самым мысль о том, что „наука и искусство возникают у людей через опыт" (7.65).

По мнению Аристотеля, мудрость имеет в основном действенный, а не созерцательный характер. Описывая процесс восхождения от чувственного восприятия к познанию общего и указывая на то, что ощущения всегда направлены на чувственно-воспринимаемое частное, Аристотель подчеркивает вместе с тем, что познание всегда имеет объектом только общее и что „ни одно из чувственных восприятий нельзя считать мудростью. Хотя они дают важнейшие знания об единичном, но они ни относительно чего не указывают „почему"; например, почему огонь горяч, а указывают, что он горяч" (7.67). Согласно Аристотелю, „знание обо всем необходимо имеет тот, кто в наибольшей мере обладает знанием общего" (7.68). „Сократ искал общее и первым обратил свою мысль на определения", – писал Аристотель; „Платон, усвоив взгляд Сократа, доказал, что такие определения относятся не к чувственно-воспринимаемому, а к чему-то другому, ибо, считал он, нельзя дать общего определения чего-либо из чувственно-воспринимаемого, поскольку оно постоянно изменяется. И вот это другое из сущего он назвал идеями" (7.79). По мнению же Аристотеля, „следует считать невозможным, чтобы отдельно друг от друга существовали сущность и то, сущность чего она есть; как могут идеи, если они сущности вещей, существовать отдельно от них?" (7.88) – спрашивает он и развивает тем самым линию, принципиально отличную от платоновской позиции.

Итак, согласно Аристотелю, ответ на вопрос „почему?" не дается непосредственно из опыта. Спустя века, видя эту же сложность, Эйнштейн скажет: „Вечная загадка мира – это его познаваемость; сам факт, что совокупность наших чувственных восприятий с помощью мышления (оперирование понятиями, создание и использование определенных функциональных соотношений между ними, сопоставление

чувственных восприятий этим понятиям) может быть приведена в порядок, является... поразительным" (8.201); „Мы удивляемся, когда замечаем, сколь стройный порядок возникает из того, что прежде казалось хаосом. Этот порядок нельзя считать связанным с работой интеллекта; он обусловлен одним свойством, присущим миру восприятий" (8.154); и еще: „С помощью чувственных восприятий мы получаем знания о предметах внешнего мира лишь косвенным образом. Перед нами в широком смысле стоит задача создания таких представлений о реально происходящих событиях и явлениях, которые бы позволили установить закономерные связи между восприятиями, получаемыми нами от наших органов чувств. Ясно, что решить эту задачу можно лишь с помощью умозрительных построений" (8.167). Так писал Эйнштейн, но писал он это в XX веке, в условиях великого триумфа научной мысли. Поэтому еще больше обращает на себя внимание тот факт, что Аристотель уже в свое время почувствовал значимость теоретического мышления и, связав его с опытом, смог, в отличие от Платона, выработать более позитивную линию в гносеологии. Он писал, что „умозрительные (теоретические) дисциплины выше созидательных" и что „люди оказываются более мудрыми потому, что они владеют понятием и знают причины". Аристотель всегда подчеркивал, что „мудрость – это наука о причинах и началах" и что „имеет она всегда своим предметом первые начала и причины" (9.20).

Аристотель был первым философом, который провел грань между наукой и философией, указав на то, что наука занимается исследованием причин для каждой вещи, тогда как философия занимается рассмотрением тех первых начал и причин, с помощью и на основе которых познается все остальное. Соответственно с этим Аристотель провел деление

знания на две части: „первая философия“ (метафизика, т.е. то, что идет после физики и занимается исследованием первичных причин) и „вторая философия“ (физика, т.е. научное знание, знание конкретных причин вещей).

В своей „первой философии“, т.е. метафизике, Аристотель рассматривает четыре причины (сущность бытия): формальная, материальная, производимая и конечная цель. Формальная причина – это определенность вещи, т.е. необходимая форма её существования. Материальная причина – пассивная причина, возможность существования вещи. Производимая причина – та, что связывает формальную определенность с пассивной материей, после чего вещь становится тем, что она есть, и конечная цель – то, для чего существует и к чему стремится каждая вещь. Как видим, первичные причины, которые выражают сущность бытия, делятся у Аристотеля на две части: пассивная причина (материальная), т.е. возможность существования вещи, и активные причины, т.е. те, что производят, во что производят и для чего производят.

Необходимо отметить, что Аристотель вводит весьма интересное понимание субстанции (сущность) и общего. Субстанция для него это то, что не высказывается о другом и с помощью чего высказывается другое. По его мнению, субстанция – это единичное, „первая сущность – это та, которая своя у каждой вещи, которая не присуща другому; а всеобщее – общо: ибо всеобщим называется то, что по своей природе присуще многому“ (9.153).

Итак, Аристотель отличает друг от друга две формы общего: общее-род и сущностное общее. Общее-род – это то же самое, что и „идея“ у Платона, т.е. признак, присущий определенному множеству единичных вещей. Сущностное же общее выражает общее всем вещам свойство, что „всякая вещь неотделима от себя самой и в этом

заключается существо единства" (9.138). В форме такого сущностного общего субстанция единична, но в то же время она сущность каждого единичного и это есть Бог.

Предметом познания (науки), согласно Аристотелю, является общее-род, которое существует в единичном как форма и которое не может существовать отдельно от единичного. „То, о чем мы говорим как о форме, составная часть сущности, – пишет Аристотель, – и если допускать известные реальности помимо единичных предметов (как „мир идей" у Платона – **Г.С.**), это нисколько не пригодно для объяснения процессов... нет никакой необходимости устанавливать в качестве образца идею; идеи скорее всего можно искать именно в области этих предметов" (9.124). Анализируя связь между формой и материей, Аристотель пишет: „Форма и материя различаются по роду, и точно так же – все то, о чем идет речь по разным формам высказывания о сущем; ибо из того, что есть, одно означает (собою) суть (той или иной вещи), другое - что-нибудь качественно-определенное" (9.104). Согласно Аристотелю, форма ограничивает каждую вещь, т.е. определяет её край, вне которого не может быть ничего, что относилось бы к данной вещи. В сложном единстве материи и формы, когда вещь стремится к своему конечному пункту, куда направлены все её движения и изменения, выявляется сущность вещи, её целостность. Нельзя не удивляться тому, как в этой терминологии, при полном отсутствии соответствующего научного материала, Аристотель улавливает сложность диалектики общего и единичного и вводит к тому же понятие индивидуального.

Определяя субстанцию как сущностное общее и проводя разницу между ним и общим как родом, Аристотель тем самым по-новому ставит проблему единичного (сущность, первая субстанция) и общего-рода (вторая субстанция;

идеи Платона). Согласно ему, общее-род содержится в единичной вещи, но, находясь в ней, оно не исчерпывает её сущность в её индивидуальности, последняя не поддается никакому научному исследованию, „она (индивидуальность) не может быть предметом никакого научного рассмотрения. Свидетельство тому то, что никакой науке нет дела до него – ни теоретической, ни направленной на действие, ни направленной на творчество" (9.109). По его мнению, индивидуальное единство формы и материи представляет собой первую субстанцию (сущность), которая и есть душа предмета.

Итак, согласно Аристотелю, субстанция, в которой, как в единстве формы и материи, снято противопоставление единичного и общего, представляется как первая сущность предмета, его мистическое начало – душа. Это и есть сущностное общее. Сущность – это полнота единичного как целого. Именно к этой полноте, как к своему предмету, к своей сущности и цели, стремится единичная вещь в своих изменениях и движении.

Таким образом, в предмете, по Аристотелю, присутствуют все причины: формальная (от которой зависит существование всякого материального, его формальная определенность, которая, являясь причиной существования, творит единичное как целое), материальная (возможность существования вещи), производимая и конечная цель. Сущность предмета представляется как формальная определенность материи, и главное, по словам Аристотеля, то, что одинаково не могут существовать как бесформенная материя, так и чистая форма без материи.

Сущность, как полнота предмета, как конечная цель и предел его существования, предопределяет и направляет все процессы изменения в предмете, и, следовательно, существует она не где-то вовне, а внутри самого предмета, как ни

от чего не зависимая первая субстанция. Аристотель пишет: „Ведь суть бытия есть, основным образом, эта вот отдельная вещь, а когда что-нибудь сказывается о другом (без всякой внутренней связи), тогда мы здесь не имеем эту вот отдельную вещь (как такую). Быть такою вещью свойственно только сущностям" (9.117) и „быть единым означает только существовать в качестве отдельной вещи" (9.167). Нельзя еще раз не отметить, что рассуждения Аристотеля весьма тонки для своего времени.

Подчеркивая не раз целостный характер существования индивидуальной вещи, который выражается в её душе и проявляется исключительно в форме единичного и неповторимого, Аристотель отмечает, что ничто, существующее всеобщим образом, не может выразить эту первичную сущность, что „ни одно из своих высказываний не обозначает эту вот вещь, но такую-то" (9.133). Только в „первой философии" Аристотеля („метафизика"), как в науке о первичной сущности вещей, анализируются условия целостного проявления индивидуальной вещи и изучаются первичные причины её существования в форме единичного и неповторимого. Процесс движения и изменения единичного представляется Аристотелем как постоянное, изнутри управляемое стремление предмета к своей полноте, к своему пределу и цели.

Мир Аристотеля многообразен и дифференцирован: сложные процессы изменения вещей рассматриваются им как развернутые во времени процессы реализации рациональных, абсолютных сущностей (формальная, производимая причины и конечная цель), когда в индивидуальной деятельности конечных причин выявляется душа каждой вещи. Такой взгляд на действительность стал в дальнейшем фундаментом научной картины мира и основой классического рационализма во всех разновидностях. Здесь, как

правило, игнорируется случайность и единственной формой порядка в мире объявляется необходимость. Именно эта идея, согласно которой признается господство полного порядка в области абсолютного и необходимого, стала в дальнейшем доминировать как в науке, так и в теологии.

Итак, источником существования и движения индивидуальной вещи является душа, которая и творит, по Аристотелю, сущность предмета. Основная деятельность души носит характер разумной деятельности, и именно она, эта разумная деятельность души, является объектом изучения теоретического разума – метафизики.

Научное же познание, по Аристотелю, начинается с чувственного восприятия; объектом такого знания может быть только общее, которое, как правило, высказывается о многих вещах, но существует в реальной действительности только в форме единичного. Объектом знания может быть только то, что есть всегда, или то, что бывает в большинстве случаев, т.е. нечто постоянное и необходимое; а что касается случайного бытия, то науки о нем не существует (9.110). Такой подход к проблеме случайного, характерный для всей античной мысли, сохраняется в сознании человека до конца XX века и, как мы убедимся в дальнейшем, лишь после острых и ожесточенных дискуссий уступает место новому пониманию мира.

Как видим, процесс мышления у Аристотеля начинается с чувственного восприятия и идет от чувственно-конкретного, через мышление к общему. Подчеркивая роль индукции, как метода открытия нового и основного средства установления общего, Аристотель наряду с этим выявил и сформулировал законы правильного мышления, разработал методику дедуктивного развертывания мысли и создал тем самым свою „Аналитику“. Так развитие сократовского „метода иронии“ и настойчивые попытки греков получить

настоящее, свободное от внутренних противоречий знание способствовали появлению законов строгого мышления и привели к формированию дедуктивного метода, с одной стороны – у Аристотеля, а с другой – у Эвклида. Аристотель смог систематизировать накопленные в борьбе с софистами приемы рассуждения и создать первую систему законов и принципов получения вывода, а Эвклид, приводя в порядок существоваший тогда геометрический материал, построил первую дедуктивную систему. „Мы почитаем Древнюю Грецию как колыбель западной науки. Там впервые было создано чудо мысли – логическая система, теоремы которой вытекали друг из друга с такой точностью, что каждое из доказанных ею положений было абсолютно несомненным: я говорю о геометрии Эвклида. Этот замечательный триумф мышления придал человеческому интеллекту уверенность в себе, необходимую для последующей деятельности. Если труд Эвклида не смог зажечь ваш юношеский энтузиазм, то вы не рождены быть теоретиком“,– писал Эйнштейн (8.182).

Метод дедукции, применение которого гарантирует полную необходимость и строгость выводов, сразу после своего появления привлек внимание философов и ученых. Рассмотрение и анализ этого метода стали основой всех дискуссий по проблемам знания. Сила аристотелевского силлогизма принизила на долгое время значение и роль чувственного опыта в процессе познания и отодвинула на задний план исследование проблемы индуктивного обобщения.

Отпечаток своего времени носит и антропология Аристотеля. Заявив, что человек „политическое животное“, наделённое разумом, и продолжив линию социальной этики Платона, Аристотель говорил, что высшей целью идеального государства является достижение добродетельной жизни – жизни самой хорошей и счастливой. Тесно связав

политику и этику, Аристотель считал, что разум является главной опорой и ориентиром в жизни, а создание справедливого государства – единственным условием нравственного формирования человека.

Следует отметить, что, хотя не все представители древнегреческой философии разделяли мнение о том, что включенность индивида в общественное целое является единственной возможностью его нравственного формирования, и, наоборот, выдвигали мысль о полном отказе от власти социальной сферы над человеком, развивая при этом линию индивидуалистической трактовки человека и аспект атомистического подхода к проблемам этики, даже они (Эпикур, стоики) ставили на первое место разум и призывали всех жить и действовать только согласно разуму. От аффектов, по их мнению, может быть свободен лишь мудрец, т.е. человек, который полностью подчиняет свою волю разуму: подчиняется космической гармонии, „любит свой рок" (стоики) или же, выбирая целью жизни счастье, как удовольствие (гедонистическая этика Эпикура), соблюдает меру, умеряет свои страсти, не предается грубым чувственным наслаждениям и подчиняет плотское влечение разуму.

Именно это торжество разума и подчеркнутый рационалистический характер античной философской мысли положили начало формированию линии рационализма в истории философии и породили идею о всеобщей необходимости, признающую факт неизбежной закономерности в природе, существование разумного начала мира и отсутствие наличия всякого случайного события в действительности. Примириться с этой гармонией, не сопротивляться, а полностью подчиняться ей – вот главная мировоззренческая позиция этого периода. Пройдут века, и человеку станет тесно в этой узкой клетке строгой необходимости.

§3. ПРИРОДА И ЧЕЛОВЕК КАК ТВОРЕНИЯ БОГА

Философская мысль средневековья испытывает сильное влияние как платоновского объективного идеализма, согласно которому умопостигаем только неизменный мир идей, так и философских воззрений Аристотеля, где в форме анимистической (лат. anima – душа) теории метафизики дается анализ процесса изменения вещей, проводимый, как мы уже видели, не в терминах возникновения нового, т.е. не в терминах эволюции, а в плане постепенного развертывания во времени рациональных, абсолютных сущностей. Характерным для средневековья является то, что свойственное античной мысли стремление понять сущность природы, Космоса и постичь мир в целом на основе рационального уступает место мистицизму и вере в сверхприродное начало, когда отношение человека к миру полностью определяется с позиции теоцентризма.

Проблема общего и единичного (единства и множественности) опять-таки остается главной для всего средневековья проблемой и определяет весь спектр основных вопросов, волнующих мыслителей того времени. Вопросы: существуют ли реально оторванные от единичных вещей и отрешенные от всякой предметной множественности общие понятия, которые познаются только разумом (реализм), или же целью познания является постепенное постижение гармонии чувственно-воспринимаемого мира, упорядочивание множества эмпирических фактов в определенные единства, когда взамен умственного созерцания абсолютов предлагается ориентация на опыт и подчеркнутый приоритет воли перед разумом (номинализм), – стоят в повестке дня мировоззренческих исследований этого периода.

В основу главных течений средневековой философской мысли легли, тем самым, с одной стороны, идея творения, т.е. мысль о том, что Бог, стоящий над природой, сотворил

мир актом своей воли из ничего, а с другой – идея откровения, когда взамен дискурсивного, аналитического познания провозглашается вера в существование особенного пути к мудрости через опыт и внезапные озарения. Соответственно Бог к этому времени понимается или как реальная сущность бытия и недоступное чувствам абсолютное начало мира, т.е. высший разум (линия Платона), или же как высшая воля, с признанием беспредельного всемогущества божественной личности (линия Аристотеля), когда Бог может идти даже против законов природы. В связи с последним убеждением обострился интерес к парадоксам и всякие абсурды, как уникальные доказательства проявления силы Божьей, привлекают к себе внимание людей.

Понимание сущности бытия как рационального, абсолютного, вневременного начала, которое не движется, не изменяется, определяет сущность каждой вещи, но не сводится ни к какой отдельно взятой из них, представляет главный стержень метафизических взглядов христианских философов этого периода. Плотин (205-270), Прокл (412-485), Августин (354-430), Ареопагит (Петр Ивер – V век) и др., воспитанные на философской культуре античной мысли и продолжившие основные линии учения Платона (который ввел понятие универсального, абсолютного „мира идей“ и упорно утверждал, что совершенное не может быть в движении, ибо ему незачем изменяться), заявили, что миром безраздельно правят божественный разум и божественная воля и что гармония в мире носит полностью теологический характер. Бог, по их представлению, создал порядок всюду и во всем и, как создатель всего сущего, воплощает в себе первопричину всех явлений. Согласно этому взгляду, божественному провидению послушны все вещи и люди; все происходящее в этом мире заранее предустановлено, и к

этому предустановленному порядку, который носит своеобразно завершенный характер, как к конечной цели, стремится все существующее.

Именно такой взгляд на мир, согласно которому всякое движение рассматривается как стремление к заранее установленному идеальному порядку, стал основой схоластики, а позже – догматизма. Из-за такой позиции относительно мира многие не хотят признать внутренне эволюционной природы Вселенной и допустить мысль, что „Бог может играть в кости". Но со временем убеждение, что все происходящее в этом мире заранее предустановлено, перестало согласовываться со встречающимися в жизни фактами случайных событий, свободой воли и со всеми эволюционирующими процессами, которые разворачиваются во времени и все больше и больше дают о себе знать. Это привело в XX веке к формированию новой научной картины мира и потребовало переосмысления содержания „необходимости" и „случайности".

Тогда же, в средневековье, на основе борьбы номинализма и реализма развилась схоластика, та форма религиозной философии, которая поставила науку на службу теологии и своим главным делом объявила рационалистическое обоснование христианской догматики. Полностью игнорируя чувственный опыт и индукцию, схоласты основным методом получения знания признали дедукцию и теоретическое мышление. Исходя из этого возрос интерес к проблемам логики.

Схоластика, спекулировавшая аристотелевским силлогизмом, поставила своей целью построение такой системы понятия, которая дала бы возможность выразить и обосновать заранее определенные умозрительные концепции. Ясно, что такая философская позиция могла дать лишь рационалистическое, умозрительное, спекулятивное реше-

ние проблемы сущности мира. Схоласты не обращали внимания на чувственный опыт и интересовались только тем, что можно было постичь чисто рационалистическим путем, и, так как сами произвольно выбирали исходную позицию, выходило, что путь этот был уже заранее предопределен ими.

В центре внимания схоласты поставили чувственно-невоспринимаемый мир и, лишив тем самым аристотелевский метод дедукции объективной основы, полностью превратили его в пустую, бессодержательную схему. Но наряду с этим следует отметить, что „ориентация на жестко фиксированные правила мышления помогла схоластам сохранить преемственность интеллектуальных навыков и развить необходимый понятийно-терминологический аппарат, через реставрацию античного наследия, в предельно формализованном виде, так что даже резко критиковавшие схоластику мыслители нового времени принуждены были широко пользоваться схоластической лексикой" (10.667).

Ясно, что схоласты, утверждавшие догматические представления о мире, не смогли развить естественные науки и соответственно с этим выработали свое собственное отношение к окружающему миру. Вера в сверхъестественное начало мира и мысль о том, что Бог, сотворив природу, способен действовать вопреки законам, существующим в ней, отодвинули на задний план познавательный интерес к природе и полностью переключили внимание философов на проблему взаимоотношения Бога и человеческой души.

Мы не станем здесь рассматривать весь сложный спектр разнообразных воззрений на связь человека с Богом, отметим лишь, что человек в средневековье рассматривался как образ и подобие Бога, венец творения, наделенный Богом разумом и свободной волей, способностью различения добра и зла, царь природы.

Новой чертой мышления средневековья был серьезный и интереснейший анализ существовавших к тому времени рационалистических и мистических тенденций и, что самое главное, обращение внимания (Плотин, Прокл, Августин, Петр Ивер и др.) на проблему динамики человеческой личности. Неоплатоники начали понимать, что свободная воля может оказаться источником трагедии, ибо человек не всегда выбирает то, что обязан выбрать согласно разуму. Следуя своим страстям и влечениям, он часто оказывается греховным существом, теряет лицо и падает ниже всякого животного. От констатации этого факта они (Августин) пришли к выводу о необходимости божественной благодати, единственного, что может спасти человека от греховного падения и помочь ему сохранить свои личностные параметры.

Поняв, что злоупотребление свободой рождает зло, и обнаружив трагизм своего положения, человек поставил целью во что бы то ни стало подчинить себя высшему разуму и воспитать свою плоть в согласии с ним (аскетизм). Надеясь в основном только на божественную благодать, он стал видеть главную цель своей жизни в освобождении себя от всех греховных влечений с помощью Бога. Признавая высший разум и то, что в мире непрестанно действует божественное провидение, он начал пришпоривать свои влечения и всячески понуждать себя к участию в таких деяниях, в которых, как верилось ему, можно было найти спасение души. Так возник образ человека с неутомимой жаждой поклонения, как символ средневековой антропологии; тем самым произошел отход от рационалистической линии в этике, результатом чего и стал полный отказ от независимой морали в пользу принципов религии. Человечество на время забыло о своем главном и хорошо понятом им в античности назначении – свободно исследовать, критиковать, познавать и творить.

Идея божественного, самотождественного ума, когда целью жизни становится возвышение человека до Бога, – главная идея неоплатонизма, сделавшего в форме негативной теологии интересную попытку формирования теории диалектики. Признание неоплатониками иерархии бытия, на вершине которой „стоит сверхсущее единое – благо, постижимое только в сверхумном экстазе и выражаемое только средствами отрицательной теологии“ (10.427), создало хорошую почву для осмысления диалектики единства конечного и бесконечного.

Дело в том, что в своеобразных попытках мыслителей этого периода выразить на основе отрицательной теологии рациональную сущность Бога и в их настойчивом стремлении осмыслить таинственную связь божественной бесконечности с окружающим нас миром родилась интереснейшая мысль о стирании грани между божественной бесконечностью и нашим чувственно-воспринимаемым и конечным миром (Петр Ивер). Непререкаемая вера в рациональность Бога и поиски форм выражения этой рациональности привели неоплатоников к глубинным проблемам диалектики и тем самым впервые показали человечеству удивительную сложность этой сферы. В дальнейшем мысль о диалектическом тождестве конечного и бесконечного нашла свое развитие у Н. Кузанского, который сформулировал принцип совпадения противоположностей как основной принцип своей философии.

Вера в единство противоположностей – основная черта средневекового мистицизма, где главной возможностью познания рациональной сущности божественной бесконечности признается не путь дискурсивного, аналитического познания, а форма интуитивного проникновения – так называемое откровение, согласно которому только в процессе мистического экстаза осуществляется непосредственное

созерцание сущности Бога. Позже Б. Рассел напишет, что „метафизика, или стремление постичь мыслью мир в целом, всегда развивалась в единстве и конфликте двух противоположных человеческих импульсов: один из них побуждал к мистицизму, другой к науке" (11.37). Неоплатонизм как философское течение развертывается полностью на базе мистицизма.

Средневековье, с одной стороны, породило интересную идею о диалектическом единстве конечного и бесконечного и сыграло тем самым существенную роль в разработке теории диалектики, а с другой – укрепило веру в способность внезапных ощущений и ввело в сферу гносеологии проблему интуитивного проникновения. Так что откровение, о котором говорят мистики этого периода, весьма интересное явление в гносеологии. Позднее оно будет названо А. Бергсоном (1859-1941) „интуицией", многие философы станут высказывать о ней весьма интересные мнения, и мы убедимся, что именно интуиция открывает нам всегда и во всем таинственный и привлекательный путь к познанию нового.

Интересный синтез платоновских и аристотелевских воззрений наблюдаем мы у Фомы Аквинского (1225-1274), который, провозгласив разум высшей способностью человека, признал в самой воле её разумное определение, но заявил к тому же, что в реальной жизни для человека важнее любить Бога, а не познавать его. В восходящей к Аристотелю онтологии Фомы Аквинского, в отличие от базирующегося на платоновской философии реализма, отрицается существование оторванного от единичных вещей высшего разума и признается глубокая связь бытия и сущности. Характер этой связи обуславливает, по мнению Фомы Аквинского, иерархическую структуру творного, актом божественной воли, мира. В Боге, который занимает

высшее место в этой иерархической структуре, совпадают бытие и сущность; для всех остальных вещей сущность, хотя она и стоит ближе к бытию, не совпадает с ним, и отношение сущности к бытию в каждой конкретной вещи определяет её место в иерархии онтологической структуры мира. Интерпретируя по-своему мировоззрение Аристотеля, Фома Аквинский сохраняет многие рациональные моменты его философии. Особое место занимает у него проблема осмысления диалектической сущности бытия; своеобразная интерпретация последней до сегодняшнего дня вызывает большой интерес со стороны ученых и философов, поэтому и стоит сказать об этом несколько слов.

Фома Аквинский видит в воле в первую очередь направленный на действие практический разум. Признавая объектом познания чувственно-воспринимаемый мир индивидуальных вещей, он, в отличие от платоническо-августинской тенденции к объективизации разума, заявляет (в духе Аристотеля), что каждая вещь представляет собой единство субстанциональных и акциденциальных (случайных) форм и что подлинная сущность вещей выявляется исключительно в действии индивидуальных „скрытых сущностей", или душ, – воспринимаемого мира. Признавая иерархическую структуру в онтологии и утверждая к тому же, что в Боге происходит совпадение бытия и сущности, Фома Аквинский пытается как бы осмыслить бытие Бога с помощью бытия вещей.

Характерная для томистской онтологии линия персонализма, когда признается относительная самостоятельность каждого сущего, без допущения факта объективизации какого-нибудь общего разума, означает, что Фома Аквинский полностью включает интеллект в душевно-телесную индивидуальность. По его мнению, бессмертная человеческая душа – самое благородное в сотворенной природе и

только личностное соединение её с телом может быть предпосылкой существования индивида. Душа не материальна, субстанциональна, но, так же как и у Аристотеля, обретает свое полное существование только в единстве с телом. Это означает, что теоретическая способность и интеллект не обладают самостоятельным онтологическим статусом с мировоззренческой позиции Фомы Аквинского. Человек, представленный в духе философских воззрений Аристотеля, рассматривается им как общественное существо, для которого общее благо является целью государственной власти и волю которого определяет внутренняя разумная сущность, обуславливающая фактические способности человека различать добро и зло.

Интерес к существованию мира единичных вещей и подчеркнутая ориентация в гносеологии на опыт сделали номинализм средневековья предшественником эмпиризма. После Фомы Аквинского, который синтезировал в своей философии традиции аристотелевского и платоновского мировоззрений, номиналисты [Уильян Оккам (1285-1349), Жан Буридан (1300-1358) и др.] начали еще больше подчеркивать индивидуальность в характере существования вещей, выдвигать на первый план только божественную волю и не признавали даже онтологической иерархии бытийных вещей. Они провозгласили безусловный приоритет веры над знанием, и, следовательно, воля и практически-нравственное начало заняли у них место разума и теоретической мысли.

В борьбе между номиналистами и реалистами вырисовывается весь спектр философской проблематики средневековья. Как номиналисты, так и реалисты признают в основном всемогущество Бога, верят в то, что мир создан Богом, что всюду и во всем господствует божественное провидение и что человек должен осмыслить свою значимость в мире только через свое отношение к нему.

§4. ЧЕЛОВЕК КАК ТВОРЕЦ САМОГО СЕБЯ

Религиозная эпоха средневековья в бесчисленных попытках выяснения отношения человеческой души к Богу и в бесконечном стремлении воспитать плоть человека в согласии с высшим разумом и в духе христианской этики перенесла все внимание на внутренний мир человека и, выдвинув на первый план проблемы гуманизма, подготовила почву для полного переворота в культуре и мировоззрении.

Следовательно, в эпоху Возрождения в центре внимания оказались мотивы человечности, проблемы личностного формирования индивида, свободы, счастья, справедливости, творчества... Видимо, к этому времени человек устал уже от постоянных упреков по поводу своей испорченности, от каждодневного страха перед своей греховностью и, не желая больше жить только в надежде на божественную благодать, принял решение использовать дарованную ему Богом свободную волю, самому сотворить себя, быть действительным господином природы и найти точку опоры и ориентир жизни внутри себя, а не в Боге. Так, проблемы формирования творческой личности и умения человека нести ответственность за свои поступки стали центральными проблемами эпохи Ренессанса.

Главными особенностями этой эпохи являются, с одной стороны, ярко выраженный процесс секуляризации, т.е. процесс постепенного высвобождения всех сфер культурной и общественной жизни от влияния религии и церковных институтов, а с другой - художественно-этическая линия формирования творческой личности, когда фигура художника-творца становится символом всей антропологии. Почувствовав столь желанную власть над самим собой, человек эпохи Возрождения полностью отдается творческой деятельности, творит самого себя, свою личность, широко

открывается для восприятия красоты и выражает свое отношение к миру в основном с помощью искусства.

Характерной чертой этой эпохи является резкий поворот её к античной культуре, а также оживление познавательного интереса в отношении природы. „В спасенных при падении Византии рукописях, в вырытых из развалин Рима античных статуях перед изумленным Западом предстал новый мир – греческая древность; перед её светлыми образами исчезли призраки средневековья; в Италии наступил невиданный расцвет искусства, который явился как бы отблеском классической древности и которого никогда уже больше не удалось достигнуть. В Италии, Франции, Германии возникла новая, первая современная литература, Англия и Испания пережили вскоре вслед за этим свою классическую литературную эпоху... Духовная диктатура церкви была сломлена... это был величайший прогрессивный переворот из всех пережитых до того времени человечеством; эпоха, которая нуждалась в титанах и которая породила титанов по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености“ (Энгельс Ф., 12.337).

Антирелигиозные настроения эпохи Возрождения вернули внимание человека к окружающей его природе и способствовали формированию натурфилософии пантеистического толка. Выдвинутое в это время и понятое в духе неоплатонизма понятие мировой души вытеснило веру в трансцендентного христианского бога и взамен теистической картины мира и веры в персофицированное начало всего сущего породило уверенность в наличии таинственной гармонии, внутренней жизненной силы, присущей природе, и в возможность слияние человека с богом. Именно эта мысль о единстве человека с первоосновой мира, означающая по сути слияние конечного и бесконечного, дала возможность мыслителям этой эпохи

узреть в глубоких размышлениях о мистическом суть сложных диалектических взаимоотношений. Эта интереснейшая линия диалектики эпохи Возрождения, которая охватила все самое ценное, что существовало в античности (идеи Зенона, Анаксагора, Платона, Аристотеля) и в средневековье (неоплатонизм, Фома Аквинский), подготовила почву для рождения европейской диалектики и открыла единственно правильный путь для дальнейшего понимания мира.

Видным представителем этого периода является Николай Кузанский (1401-1464). Глубокий кризис и утрата авторитета католической церковью толкнули его на реформационные замыслы. Собирая и анализируя в своих трудах ценные идеи предшественников, Н.Кузанский выдвинул новую, чуждую для христианского теизма мысль о том, что „единое есть всё", и провозгласил новое понимание отношения человека к богу. Бог уже не рассматривается им как трансцендентное начало мира, а представляется как разумная, рациональная основа природы. Тем самым Кузанский развил самую ценную и интересную идею своей философии – идею совпадения противоположностей. Именно эта идея о совпадении противоположностей, признающая, что каждая вещь содержит в себе все остальное („все во всем"), идея, в которой в мистифицированной форме говорится о единстве противоположностей, о единстве конечного и бесконечного, о совпадении максимума и минимума, открывает путь пантеистическому толкованию природы и, что самое главное, становясь фундаментом понимания онтологической проблематики этого периода, конструирует ядро европейской диалектики.

Развивая мысль о совпадении максимума и минимума, Н. Кузанский пишет, что „если максимум таков, что минимум в нем – тоже максимум, то значит он поднимается бесконечно выше любого противоположения" (1.72). По его

мнению, знание противоположности есть знание бога. В таком знании снимается уже противопоставление субъекта и объекта и в боге происходит слияние мысли и сущности. Продолжая линию неоплатоников, Н. Кузанский заявляет, что познание сущности бога возможно только через интуицию. „Абсолютный максимум есть то единое, которое есть все; в нем все, поскольку он максимум; а поскольку ему ничто не противоположно, с ним совпадает и минимум. Тем самым он пребывает во всем в качестве абсолюта, он есть актуально все возможное бытие и не определяется ничем вещественным, тогда как от него – все" (1.51).

По мнению Кузанского, наш конечный разум, двигаясь путем уподоблений, не может постичь сущность бога; знание о нем не может быть выражено в понятиях; они способны выразить только конечную сущность, и, следовательно, для мышления бог непонятен. „Желающий проникнуть в суть дела пусть не задержится на буквальном значении отдельных выражений, которые не могут удовлетворительно соответствовать высшим духовным таинствам, а поднимается пониманием над смыслом слов", – пишет Кузанский (1.52). Знание бога, по его мнению, выше всякого знания. Это знание бесконечного, знание того, что нельзя постичь рассудком, это знание таинственного и непонятного для разума единства противоположностей, знание, получаемое только через созерцание, путем интуиции. „Бог познается сверх всякой мысли и понятия", – пишет он; „все мудрецы сходятся на невозможности постичь творца", и, по его мнению, полностью прав был величайший испытатель божественного Дионисий Ареопагит, когда утверждал, что „на понимании сущности творца прерывается научное размышление; безумной оказывается мудрость и суетой – изящество словес"; „Это и есть то знающее незнание, которого мы ищем", – пишет Кузанский (1.72).

Понятие актуальной бесконечности, введенное Н. Кузанским для обозначения сущности единства противоположностей, выражает суть его онтологии и определяет общий фон понимания онтологической проблематики эпохи Возрождения. Именно в понятии актуальной бесконечности заключено в основном новое, отличное от античности и неоплатонизма понимание отношения бога и мира, именно в этом понятии осуществляется качественно новый синтез всего того ценного и рационального, что было сказано другими философами.

Признавая единство противоположностей, Н. Кузанский соединяет в своих представлениях конечное и бесконечное, бога и мир и, следовательно, переходит от христианского дуализма (творец и творенный) к пантеизму; всевышний представляется ему растворенным в природе, когда происходит соединение божественной необходимости и природной гармонии и мир в своей сущности представляется уже как конечное бесконечное. „Все есть то, что оно есть, благодаря причастности к единому. Во всем и каждом по-своему отражается единое, приобщением к которому является бытие всего в целом и каждого в отдельности. Поэтому тебе надо думать только о том, чтобы в многообразии исследуемых тобой вещей отыскивать тождество и в их различии единство“,– писал он (1.221).

Поскольку актуальная бесконечность как сущность бытия есть у Кузанского единство противоположностей и “бесконечное есть действительность всего, что заключено в возможности конечного“ (1.68), когда „всякая сущность в максимальной сущности есть сама эта максимальная сущность“ и „максимум есть не что иное, как точнейшая мера всех сущностей“ (1.73), это означает, что вновь обостряется интерес к парадоксам и вырабатывается мысль о том, что единственный путь к познанию реальной сущности бытия проходит только через охват противоположностей.

Согласно Н. Кузанскому, центром и целью Вселенной является бог, он, как единство противоположностей, представляет собой актуальную бесконечность и есть абсолютный максимум. Кузанский пишет: „Максимум есть форма форм и форма бытия, или максимально актуальное бытие... он есть единая простейшая и точнейшая мера всей Вселенной и всего существующего во Вселенной, раз целое в нем не больше, чем часть... Бог есть единое простейшее основание всего мирового целого... все природные движения покоятся в боге как в конечной цели и всякая возможность осуществляется в нем как в бесконечном акте; и поскольку он бытийность всякого бытия, а всякое движение стремится к бытию, то он есть покой движения, его конечная цель, как последняя форма и действительность бытия“ (1.87). В дальнейшем мы убедимся, как долго будет жить в сознании человечества такой взгляд на мир и на взаимоотношение части и целого.

Пантеистические тенденции в философии Н. Кузанского, когда речь идет о сложном, диалектическом процессе развертывания вещей в мире и бог объявляется чем-то имманентным природе, разрушили традиционную иерархию онтологии теологической концепции средневековья и выступили против геоцентризма аристотелевско-птолемеевской картины мира, готовя, тем самым, почву для коперниканской революции в астрономии. Именно новая астрономическая система Николая Коперника (1473-1543) возродила идею гелиоцентризма Аристарха Самосского (3в. до н.э.), нанесла сокрушительный удар по геоцентрическим традициям Аристотеля и Птолемея, лишила почвы религиозные представления о Вселенной и способствовала новому пониманию места человека в мире.

Становление нового периода в развитии философской мысли протекало в сугубо революционной обстановке.

Естествознание к этому времени, как писал Ф.Энгельс, должно было еще завоевать себе право на существование. "Вместе с великими итальянцами, от которых ведет свое летоисчисление новая философия, оно дало своих мучеников для костров и темниц инквизиции... Революционным актом, которым исследование природы заявило о своей независимости и как бы повторило лютеровское сожжение папской буллы, было издание бессмертного творения, в котором Коперник бросил – хотя и робко и, так сказать, лишь на смертном одре – вызов церковному авторитету в вопросах природы. Отсюда начинает свое летоисчисление освобождение естествознания от теологии" (12.347).

Гелиоцентрическая система Коперника заменила птолемеевские представления о Вселенной и принципиально выступила против схоластики и религии. Вслед за этим Джордано Бруно (1548-1600) преодолел креационизм (от лат. creatio – сотворение) в своем учении, где отождествил единство вещей и бога с природой, стер грань между творцом и творенным, объявил, что активное и творческое начало принадлежит природе, а не богу, и предложил новый подход к пониманию сущности мира, хотя был за это осужден церковью как еретик. Г. Галилею (1564-1642) пришлось тоже пережить массу неприятностей, когда он развил идею Коперника и, поддержав мысль о тождественности движения земных и небесных тел, дал начало новой, принципиально отличной от аристотелевской механики теории движения.

„Что особенно характеризует рассматриваемый период, это – выработка своеобразного общего мировоззрения, центром которого является представление об абсолютной неизменяемости природы. Согласно этому взгляду, природа, каким бы путем она сама ни возникала, раз она уже имеется налицо, оставалась всегда неизменной" (12.340-348). Для естествоиспытателей этого периода, как

писал Энгельс, мир был чем-то окостенелым, неизменным, чем-то созданным сразу, и наука все еще глубоко увязала в теологии. Джордано Бруно к этому времени писал, что „Вселенная едина, бесконечна, неподвижна... Она не движется в пространстве... Она не рождается... Она не уничтожается... Она не может уменьшаться или увеличиваться". Наука в это время повсюду искала и находила в качестве последней причины толчок извне, необъяснимый из самой природы. „Ньютон завершает этот период постулатом божественного первого толчка", а высшая обобщенная мысль, до которой поднялось естествознание рассматриваемого периода, это мысль о целесообразности установленных в природе порядков, "плоская вольфовская теология, согласно которой кошки были созданы для того, чтобы пожирать мышей, мыши, чтобы быть пожирасмыми кошками, а вся природа, чтобы доказать мудрость творца" (12.350). Именно такой взгляд на мир, признающий строгий и абсолютно необходимый характер гармонии мира, полностью исключающий онтологический статус случайного, удобрил почву для золотого века вневременного подхода классической физики, после чего научную рациональность стали упорно усматривать лишь в вечных и неизменных законах и всячески игнорировать внутренне эволюционную природу Вселенной. Так, вера в рациональность бога, определяющая суть мировоззренческой позиции средневекового христианства, приняла постепенно форму научной рациональности и в так называемом классическом рационализме нашла свое фундаментальное обоснование. Величайшей заслугой философии, по мнению Энгельса, является то, что, несмотря на ограниченность естественнонаучных знаний, она не сбилась с толку и настойчиво пыталась объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего (12.350).

Глава II. „Бог, видимо, хорошо знал математику, когда творил мир“ /Галилео Галилей/

§1. ОТ ТЕОЛОГИИ К ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНО-МАТЕМАТИЧЕСКОМУ ЕСТЕСТВОЗНАНИЮ

> Во все времена на земле существовали практические люди, погруженные в ни к чему не сводимые и упорные факты; и во все времена на земле существовали люди философского темперамента, поглощенные плетением сети общих принципов.
>
> **А.Н.Уайтхед**

Эпоха Возрождения обострила интерес к внешнему миру и переключила сознание человека с теологии на проблемы естествознания. Человек почувствовал ценность науки и понял, что знание – сила, которая усилит его власть над природой, даст средство управлять явлениями мира и станет самым надежным ориентиром в жизни.

Понятно, что с усилением познавательного интереса к природе на первый план выдвинулся чувственный опыт. В первую очередь именно через чувственное восприятие устанавливает человек связь с природой и всегда, когда на опыте обнаруживает какой-то повторяющийся эмпирический факт, начинает думать, что за этой повторяемостью лежит закономерность. Т.е. повторяемость событий воспринимается им как проявление гармонии и закономерности мира. Для того чтобы лучше уловить связь наблюдаемых на опыте фактов и понять причину обнаруженной в чувственном материале повторяемости, наблюдатель, как правило, выдвигает гипотезу и пытается затем проверить её на опыте. Уже Аристотель говорил, что данные чувственного опыта следует предпочесть любому рассуждению даже тогда, когда последнее кажется очень хорошо обоснованным (7.154). Несмотря на это, его силлогизм, заключающий

в себе строгую всеобщую необходимость, был интерпретирован схоластами в искаженной, умозрительной и оторванной от объективной основы форме, что привело к полному игнорированию роли чувственного опыта в процессе познания, а соответственно – к бессодержательности и путанице схоластических рассуждений.

Центральной фигурой этой эпохи был Г. Галилей. Он первым почувствовал ценность эмпирического знания и вопреки философам средневековья, которые следовали силлогизму Аристотеля и, отдавая предпочтение математическому гипотетизму, мало интересовались эмпирическими данными, сказал, „что в вопросах естественных не всегда следует добиваться необходимости, существующей посредством математического доказательства“ (13.27). Именно на основе исследований Галилея наука этого периода противопоставила умозрительным традициям средневековья новый, экспериментальный метод проникновения в тайны природы. Но главное в том, что в отличие от эмпириков своего времени (Бэкон, Гоббс) Галилей признал единство чувственного и рационального в процессе познания. Он утверждал, что мы должны путем чувственных опытов и наблюдений удостовериться в своих заключениях, а уж потом искать средство доказать их. „Только правильное заключение может с помощью аналитического метода вывести на какое-нибудь уже доказанное положение или к какому-нибудь началу, известному самому себе, – писал он, – в случае же ложного заключения можно идти до бесконечности, никогда не встречая никакой известной истины, пока не натолкнемся на какую-нибудь невозможность или очевидный абсурд“ (13.53); Симпличио у Галилея часто повторяет слова Аристотеля, что „чувственный опыт следует предпочесть тому, к чему может привести человеческое рассуждение“ (13.50), и подчер-

кивает, что „в естественных науках незачем искать совершенную математическую очевидность“ (13.156).

Признавая роль опыта в области естествознания, Галилей вместе с тем подчеркивал необходимость строгого критического анализа эмпирических данных. „Порою чувственный опыт может по ошибке противоречить какому-нибудь интересному и логически совершенному учению, – говорил он, – и исследователь обязан тогда произвести насилие над чувствами и восторжествовать над кажущейся очевидностью“. Примерно так, как поступили, по словам Галилея, Аристарх и Коперник при изучении годового движения Земли. „Я не могу достаточно надивиться возвышенности мысли тех, которые его (годовое движение, Г.С.) приняли и почли за истину; живостью своего ума они произвели такое насилие над собственными чувствами, что смогли предпочесть то, что продиктовано им разумом, явно противоречившим показаниям чувственного опыта“ (13.239). В этих словах – глубокое понимание сущности экспериментального метода, который должен настраивать ученого на всесторонний и строгий анализ эмпирических фактов, а не побуждать его слепо доверять чувственному опыту. Что же касается того, что Коперник стремился найти математическое описание движения небесных тел, то в этом случае, по мнению других мыслителей, он больше следовал распространенным тогда умозрительным традициям средневековья и, как говорил Бэкон, „не задумывался о том, что вносил в природу всякого рода вымыслы“ (14.1т.109), чем совершал то глубокое насилие над чувствами, которое в своем высказывании приписывает ему Галилей. Следовательно, пример с Коперником нельзя считать вполне осознанным гносеологическим актом и можно поэтому сказать, что, в сущности, этот новый стиль научного мышления начинается только с исследований Галилея. На

практике именно в его трудах впервые осознанное применение традиционных теоретических методов аналитического исследования сочетается с тончайшим осмыслением роли и значения опыта в процессе познания.

Галилей, воспитанный на „архимедовских" традициях, в эпоху господства аристотелевских взглядов часто говорил, что книга природы написана математическим языком, что именно в ней, в математике, вырисовывается строгая и великая гармония мира. И хотя всегда, до и после него, подобное ощущение власти математики приводило философов к крайнему рационализму, Галилею все же удалось выбрать правильную гносеологическую позицию и положить начало новому стилю исследования природы. Суть его метода заключается в безграничном применении математики в познавательных целях и разумном сопоставлении идеализированных теоретических конструктов с опытом. Исходя из этого, вполне можно утверждать, что Галилей не был ни рационалистом, ни эмпириком. Он признавал роль рациональных факторов в процессе познания лишь для того, чтобы не фетишизировать распространенный в его эпоху бэконовский экспериментализм, как сделал это, например, Ньютон. Поэтому нам кажется довольно-таки ошибочным обвинять его в рационализме; несправедливо говорить, что Галилей со своей методологией проповедовал возвращение к „декартовым догмам", что следует даже жалеть этого простака-мыслителя за то, что он после всех своих „больших математических усилий ввел вновь скрытые свойства, от которых философия столь счастливо была избавлена" (15.16, Р.Котос, предисловие).

На наш взгляд, Галилей признал декартовский гипотетизм постольку, поскольку это было необходимо для реальной науки наряду с экспериментальным методом, который, по его глубокому убеждению, должен был освободить аристотелевский силлогизм от схоластических искажений.

Галилей хорошо чувствовал силу дедуктивного метода, этого „чуда мысли", но вместе с тем, не повторяя ошибок рационалистов, признавал и решающую роль эксперимента и наблюдателя. Не абсолютизируя в своем понимании ни то, ни другое, Галилей писал: „...Я не сомневаюсь, что с течением времени новая наука будет совершенствоваться путем новых наблюдений и в особенности путем правильных и необходимых доказательств. Но от этого не должна уменьшаться слава первого наблюдателя" (13.291).

Мысль о том, что гармония мира носит математический характер, была высказана еще пифагорейцами, которые пытались с помощью чисел осмыслить сущность природы. Аристотель, который отделил друг от друга небесный мир и природу, также подчеркивал значимость математической идеализации для описания поведения небесных светил. Процессы на земле не поддаются, согласно ему, точному математическому описанию, так как власть математики распространяется, только на явления неба. В этой строгой математической гармонии, присущей движению небесных светил, вырисовывался религиозно-мистический статус его мировоззрения.

Галилей первым высказал мысль о том, что математической гармонии подвластна вся Вселенная, что она распространяется как на небесный мир, так и на мир земной. Но первый серьезный удар аристотелевское учение получило все же еще до Галилея, сразу после появления гелиоцентрической системы Коперника, которая стала основой всей ньютоновской динамики и главным толчком к тому новому взгляду на мир, который высказал позднее Галилей. Именно в системе Коперника, вопреки распространенному со времен Аристотеля взгляду, была выдвинута мысль о том, что Земля не занимает особого места во Вселенной и что движение небесных светил не отличается от движений

предметов на Земле. Понятно, что такое заявление не является еще теорией движения. Коперник попытался лишь объяснить те эмпирические факты, которые противоречили геоцентрической системе Птолемея, и с этой целью выдвинул революционную идею о единстве Вселенной (единстве движения на небе и на земле), которую Бэкон назвал теоретическим вымыслом рационалистического толка, а Галилей – правильной оценкой роли опыта в процессе познания. Так или иначе, именно гипотеза Коперника стала в дальнейшем основой для формулировки новой динамики, динамики Галилея и Ньютона, исходящей из того, что математика царит на Земле, так же как и над Землей.

Уже после Коперника, на основе тех эмпирических данных, которые были собраны Тихо Браге (1546-1601) при наблюдении движения небесных светил, И. Кеплер (1571-1630) сформулировал законы движения планет вокруг Солнца. Но законы Кеплера, которые описывали это движение, носили полностью геометрический характер и не объясняли причины и природу этого движения. Фундамент новой механики был заложен только тогда, когда Галилей на основе глубокого теоретического анализа своих наблюдений за свободным падением и движением тел по наклонной плоскости выдвинул идею об относительности движения и сформулировал принцип инерции. Тем самым был открыт тот весьма чуждый аристотелевской физике факт, что равномерное прямолинейное движение и покой одинаково устойчивы до тех пор, пока внешняя сила, действующая на предмет, не выведет его из этого состояния и не нарушит устойчивости. Стало ясно, что сила необходима не для самого движения, а лишь для изменения движения, и центральной проблемой динамики стала проблема описания ускорения, дающая возможность судить о том, действует на предмет внешняя сила или нет.

Принцип инерции является первым суждением в физике, которому уже не присущи эмпирическая ясность и очевидность; трудно связывать с опытом такие понятия, как „свободное движение", „ускорение", „равномерное прямолинейное движение" и др. Следовательно, человеческому разуму гораздо легче представить целеустремленное движение предмета к своему месту, как об этом говорил в свое время Аристотель, чем понять суть того бесконечного свободного движения без всякой цели, которое ввел в физику Галилей и на основе которого начался новый этап в познании мира.

Но следует отметить, что гипотетико-дедуктивный метод, который наряду с экспериментальным методом так успешно применялся Галилеем, не получил официального признания в ньютоновской физике. Для Ньютона основным методом исследования стал дедуктивно-экспериментальный метод, где желание придать физической теории математическую строгость сочеталось с не менее важным требованием проверить справедливость аксиом на опыте. „Я не измышляю гипотез", – писал в это время И. Ньютон (1643-1727), который до конца жизни защищал бэконовский экспериментализм и называл гипотезами все, что не выводилось из опыта.

Ф.Бэкон (1561-1626) положил начало новой тенденции в исследовании проблемы знания. Революционные перевороты в области естествознания (Коперник, Дж. Бруно, Галилей) требовали систематизации и анализа происходящего и обусловливали необходимость исследования эмпирического метода научных открытий. Возможно ли познание объективного мира и если да, то как оно осуществимо? – вот проблема, которая была поставлена в центре внимания мыслителей этой эпохи.

Анализируя накопленный к этому времени научный материал, полученный в основном эмпирическим путем,

Ф.Бэкон взамен распространенного в схоластической форме аристотелевского силлогизма выдвинул свой метод индукции. „Я строю в человеческом понимании истинный образ мира, таким, каков он есть, а не таким, каким предсказывает каждому его разум", – писал он и отмечал, что „это нельзя сделать без тщательного расчленения и анатомирования" (14,т.1,19). Девизом его гносеологической позиции, в отличие от широко применявшегося тогда научного метода, стал анализ природы, а не её абстрагирование. „Человеческий ум по природе своей устремлен на абстрактное и тскучее, мыслимое как постоянное. Но лучше рассекать природу на части, чем абстрагировать" (14,т.2,23), – говорил он, подчеркивая тем самым значимость исследования методологии эмпирических наук.

Ставя своей целью анализ характера индуктивного обобщения и противопоставляя свой метод индукции силлогизму Аристотеля, Бэкон всегда подчеркивал оторванность дедуктивных заключений от эмпирической основы. Он писал: „Разуму надо придать не крылья, а скорее свинец и тяжесть, чтобы они сдерживали всякий прыжок и полет" (14,т.1,41). По его мнению, „истинная логика должна войти в области отдельных наук с большей властью, чем та, которая принадлежит их собственным началам, и требовать отчета от самих этих мыслительных начал до тех пор, пока они не окажутся вполне твердыми" (14,т.1,75-76). Следует отметить, что впоследствии „ученые оценили эту его попытку создать философию экспериментального естествознания и выявить условия правильности выводов и обобщений из опытных наблюдений" (А. Л. Субботин, 14,т.1,ст.18).

Бэкон считал, что „необходимо открыть человеческому разуму новую дорогу, совершенно отличную от той, которая была известна нашим предшественникам, чтобы дух мог пользоваться своими правами на природу";

главным при этом, по его мнению, было то, что путь этот должен был исходить „не только из природы ума, но и из природы вещей“ (14,т.1,63). „Знание и могущество человека совпадают, – писал он, – ибо незнание затрудняет действие“. Бэкон был уверен, что „природа побеждается только подчинением ей... что человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько постиг в её порядке“ (14,т.2,12). Постижение же порядка и гармонии природы, согласно Бэкону, лучше всего осуществляется через организованный и целеустремленный опыт, т.е. эксперимент. Именно эксперимент, по его словам, „готовим мы в качестве светоча, который надо возжечь и внести в природу“ (14,т.1,33). Однако преувеличенная оценка роли опыта выработала у Бэкона неправильное отношение к формальной логике: „Логика, которой теперь пользуются, служит скорее укреплению и сохранению заблуждений, имеющих свое основание в общепринятых понятиях, чем отыскиванию истины“, – писал он. Следовательно, по его мнению, „она более вредна, чем полезна“ и поэтому „единственная надежда – в истинной индукции“ (14,т.2,13-14).

Бэкон безусловно прав в том, что „для наук нужна такая форма индукции, которая производила бы в опыте разделение и отбор и путем должных исключений и отбрасываний делала бы необходимые выводы“ (14,т.1,75). Он правильно замечает, что такая индукция отличается от той формы математической индукции, которая осуществляется посредством простого перечисления и носит строгий аналитический характер. Именно эта новая индукция представляется Бэкону как новая форма доказательства, которая идет от данных чувств и постигает природу. „Самое лучшее из всех доказательств есть опыт“ (14,т.2,35), – писал он, настаивая на том, что все аксиомы были выбраны исключительно на основе анализа опыта.

Противопоставляя свой „новый органон" аристотелевскому силлогизму, Бэкон преследовал цель найти в индуктивном методе ту необходимость и достоверность, которые поставили бы заключение, полученное с помощью индуктивного обобщения, на уровень дедуктивного вывода. „Саму мысль рассматривать индукцию как систематическую процедуру исследования и попытку сформулировать её точные правила, конечно, нельзя недооценивать", – пишет А. Л. Субботин (14,т.1,41). Однако следует тут же отметить, что эта попытка ни тогда, ни позднее (Д. Милль) не дала желаемых результатов. Но отводя эксперименту центральное место в своей методологии и подчеркивая, что „природа вещей лучше обнаруживает себя в состоянии искусственной стесненности, чем в естественной свободе" (14,т.1,33), Бэкон указал истинный путь проникновения в сущность природных явлений и создал первую философию экспериментальных наук, которая нашла своих приверженцев в дальнейшем (Т. Гоббс, Гассенди, Дж. Локк и др.).

Итак, наивная позиция греков, что ощущения открывают нам путь к познанию бытия и разум при этом целиком зависит от чувственных восприятий (Эпикур), приобрела у Бэкона вполне последовательную и стройную форму философской системы. Подвергая справедливой критике схоластические искажения аристотелевского силлогизма и выдвигая верную мысль о недостаточности логического анализа для характеристики творческого акта мышления, Бэкон в то же время сделал неправильное заключение о том, что наше знание не только по своему источнику происходит из опыта, но и все его содержание исчерпывается им. Поддерживая и развивая эту неверную позицию в гносеологии, Т. Гоббс (1588-1679) писал: „Нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частью, в органах чувств... все

остальное есть производное из него (ощущения)" (16.40). Оказавшись под влиянием бэконовской линии в философии и полностью разделив позицию Гассенди (1592-1655) против схоластического псевдоаристотелизма, сформулированную им в труде „Парадоксальные упражнения против аристотеликов", Гоббс объявил, что геометрия и механика являются единственными и идеальными формами научного мышления, и, распространив методологию Бэкона на познание явлений общественной жизни, создал законченную систему механистического материализма, представив тем самым сущность объективного мира в довольно искаженной и неадекватной форме. Тем не менее, следует отметить, что Гоббс высказал весьма существенную и глубокую мысль о том, что понимание характера процесса общественного развития возможно только на основе научного исследования, и положил начало применению правильного метода для изучения общественной жизни.

Бэконовская линия эмпиризма оказала большое влияние на формирование научной и философской мысли XVIII века. Особенно остро была поставлена проблема знания. Что же все-таки является источником истины: доказательство или откровение? опыт или разум? – вот вопросы, которые обсуждались мыслителями этого времени.

Одобряя бэконовский экспериментализм и повторяя, что не занимается выдумыванием гипотез и что целью его теории является не объяснение, а описание фактов, Ньютон игнорировал гипотетический метод развития науки и недооценил эвристические возможности математических абстракций. Он утверждал, что в объяснениях природы не следует допускать причин больше действительно существующих и необходимых. Ньютон выступал против выдумывания всяких объяснений и считал, что в философии, занимающейся опытами, гипотезы не имеют никакой

ценности, им просто нет там места. Суть метода исследования природы он видел в том, чтобы выводить положения из данных опыта, а потом обобщать их через индукцию. Вслед за эмпириками, он был против допущения всяких положений, которые не вытекали бы первоначально из опыта или не представляли общие выводы, полученные из него через индукцию (15.520).

Но несмотря на все это, наряду с экспериментальным методом в реальном процессе развития научной мысли ученые обращались к гипотетико-дедуктивному методу, значение которого так хорошо понял и оценил Галилей. Например, волновые представления Гука (1635-1703) и Гюйгенса (1629-1695) не имели в те времена никаких эмпирических оснований и опирались лишь на весьма необоснованные аналогии. Гипотетико-дедуктивный характер носила и молекулярная теория теплоты; более того, сам Ньютон, который выступал против всяких гипотез, утверждая, что не делает никаких догадок за пределами опыта и что его исследования целиком заключены в рамках наблюдаемого, как исследователь не всегда следовал своей собственной методологии. Дело в том, что в процессе познания объективного мира, когда ученые стремятся к объединению или разграничению собранных ими эмпирических фактов, они поневоле допускают определенные проявления произвола. Так что даже Ньютон, который в своей официально провозглашенной методологии признавал единственным источником знания опыт и на словах выступал против всяких гипотез в науке, на практике не мог следовать своему требованию. Логически хорошо построенное знание не всегда имело у него желаемую эмпирическую наглядность; оно нередко опиралось на такие положения, которые отнюдь не имели требуемого эмпирического обоснования и по своей сути должны были

называться гипотезами. Например, при исследовании явлений тяготения или оптических эффектов Ньютон не так уж редко обращался к отвергнутому им же гипотетическому методу.

Из всего сказанного следует, что Ньютон на практике не был последовательным эмпириком. Несмотря на это, именно ньютоновская позиция поддержала в свое время линию Бэкона и стала опорой эмпиризма в дальнейшем.

Динамика Ньютона, где четко формулировалось отношение человека к окружающей действительности и однозначно определялось понятие „закон природы", стала ядром механистических и метафизических взглядов на мир. С момента своего появления и еще долгое время она создавала иллюзию власти человека над природой и вселяла надежду на то, что любую сложность в этом мире можно понять и осмыслить на основе механистического мира ньютоновской физики, где главную роль играют математическая закономерность и простота.

Проблема описания ускорения – основная проблема ньютоновской динамики. Согласно его теории, причина движения заключена в самом предмете, а внешняя сила нужна только для изменения скорости движения. Эти два понятия – ускорение $\vec{a}$ и сила $\vec{F} = \gamma \frac{m_1 m_2}{r^2}$ (сила всемирного тяготения) – являются фундаментальными понятиями ньютоновской физики; связь между ними дается вторым законом Ньютона, $\vec{F} = m\vec{a}$, который гласит, что сила, приложенная к предмету, пропорциональна производимому ею ускорению. Отсюда ясно, что для того, чтобы определить действующую на предмет силу, достаточно найти ускорение. Но так как ускорение изменяется со временем, для описания мгновенных изменений положения и скорости тел применяется дифференциальное исчисление и вся

динамика представляется в виде дифференциальных уравнений, интегрирование которых показывает строгую последовательность состояний в наблюдаемом нами процессе и дает тем самым полное представление о траектории движущегося предмета.

Как видим, Ньютон представил механический процесс в совершенно новом аспекте. В отличие от Аристотеля, который рассматривал движение предметов на Земле как их стремление занять свое место во Вселенной, а движение небесных светил – как подчиненное математическим законам перемещение на совершенных геометрических орбитах, а также в отличие от Кеплера, который свел изучение движения планет на небе к описанию траектории их перемещения и утверждал, что механический процесс можно изучить на основе описания геометрических форм этих траекторий, Ньютон связал механический процесс с изменениями скорости перемещения и, выразив свою динамику в терминах ускорения, впервые в науке дал тем самым количественную формулировку законов движения.

Таким образом, зная начальные условия, т.е. начальное положение и начальную скорость движущегося предмета, мы на основе дифференциальных уравнений Ньютона, связывающих действующие на предмет силы с его ускорением, можем однозначно определить будущее состояние предмета и сказать с абсолютной точностью, в каком именно месте окажется предмет в следующий момент времени. Следовательно, в соответствии с ньютоновской динамикой можно однозначно определить будущее механической системы (и прошлое тоже), если известны действующая сила и начальные условия.

Такова научная картина мира, предложенная человечеству ньютоновской физикой. Со дня своего появления она предстала как идеал исчерпывающего описания, позво-

ляющий располагать всей полнотой информации. Она стала причиной распространения статического, механистического взгляда на мир и началом машинного века, когда устойчивость и однородность, как основные проявления порядка, были признаны главными параметрами существующей вне нас действительности и полностью игнорировалась значимость субъекта во время наблюдения.

Итак, согласно ньютоновской динамике, зная начальное положение и скорость предмета, мы можем точно предсказать его состояние в будущем и так же подробно восстановить прошлое. Впоследствии П. Лаплас (1749-1827), по-своему высказав эту мысль, заявил, что если нам будет предоставлена возможность охватить всю совокупность данных о состоянии Вселенной в любой данный момент времени, то мы сможем до мельчайших подробностей прозреть все её будущее и прошлое. Это так называемый демон Лапласа. Вселенная, которая представлялась Лапласу как динамическая система, где господствует лишь детерминистический закон, вполне допускала существование такого демона.

На таких же взглядах на мир формировался и рационализм того времени. Рационалисты также основывались на идее строгой необходимости, но только не динамической, а математизированной, логической необходимости и, признав исключительно однозначную связь между явлениями, игнорировали объективный статус таких понятий, как свобода и случайность.

Проблема сосуществования случайного и необходимого – вечная проблема философии. Античность признавала универсальную гармонию Космоса, а человек считался лишь частью этого упорядоченного целого. Во времена средневековья верили, что все предопределено Богом, и положили начало другому пониманию рациональности.

Ньютоновское понимание мира как строгой динамической системы, подчиняющейся жесткому детерминистическому закону и содержащей в себе определенные моменты теологического толка, во многом повторяет средневековое видение мира; это особенно проявляется в лапласовской интерпретации классической физики, заключающейся в утверждении, что основной порядок во Вселенной таков, что все происходящее в этом мире заранее предустановлено. И. Пригожин пишет: „Бесспорно, что именно классическая наука привела к героическому принятию суровых выводов из рациональности мира. Но столь же несомненно, что именно классическая наука стала причиной, по которой рациональность была решительно и безоговорочно отвергнута" (17.46).

Часто говорят, что математизированный, механистический мир Ньютона положил начало золотому веку классической физики. Действительно, в это время было снято аристотелевское разделение Неба и Земли, открыт закон всемирного тяготения и дана первая количественная формулировка детерминистических законов движения, но, с другой стороны, в это же время была полностью забыта индивидуальность отдельного наблюдателя, начался процесс глубокого отчуждения науки от реальной, чувственно-воспринимаемой жизни и игнорировались такие вечно интересовавшие человечество проблемы, как проблемы случайного, индивидуальности и свободы.

§2. „МЫСЛЮ, СЛЕДОВАТЕЛЬНО, СУЩЕСТВУЮ" /Р.ДЕКАРТ/

„Многократный опыт разрушает все доверие, которое я оказывал моим чувствам", – писал Р. Декарт (1596-1650), высказывая свою позицию в области гносеологии и выдвигая на первый план мысль о том, что постичь объективную реальность мы сможем только тогда, когда станем черпать знание об этой реальности из собственного разума.

Критикуя односторонность эмпирического подхода и отвергая экспериментирование как метод познания существующего вне нас мира, Декарт развил антиэмпирическую линию, линию рационализма, которая получила свое начало еще в Древней Греции, у Платона и которая признает приоритет врожденных идей и внечувственного знания.

В отличие от Бэкона, который ставил на первое место опыт и наблюдение, Декарт апеллирует к разуму и самосознанию и в центр внимания ставит, с одной стороны, чувственно не познаваемый мир физических объектов, который представляется ему как функционирующая по строгим математическим законам механическая система, а с другой – внутренний мир мыслящего человека, на основе чего и вводит в философию понятие гносеологического субъекта. Оригинальное мировоззрение Декарта оказало большое влияние на естествоиспытателей XVII века и создало твердую почву для дальнейшего развития философии и науки.

Отвергая экспериментирование как способ познания мира, Декарт стал искать достоверность знания в самом субъекте и на основе своей знаменитой максимы – „мыслю, следовательно, существую“ – поставил целью построить незыблемое здание истины.

Не признавая роли чувственного опыта в процессе познания и подчеркивая способность разума к непосредственному постижению начальных истин, Декарт пишет, что „тела не познаются чувствами или способностью представления, но одним только разумом и что они становятся известными не благодаря тому, что их видят или осязают, но благодаря тому, что их разумеют или постигают мыслью“ (18.83). „Только в силу привычного доверия казалось мне, что будто бы вне меня существуют вещи, от которых эти идеи происходят и на которые они походят. В

этом-то я ошибался" (18.353), – пишет он; „Если бы я рассматривал идеи только как известные виды или модусы моего мышления, не относя их к какой-нибудь внешней вещи, то едва ли они могли дать мне повод к заблуждению" (18.355).

Обнаружив, что „чувства в весьма многих случаях обманывают нас" и что человек часто может заблуждаться, Декарт оказывается перед дилеммой: сомневаться во всем или же признать все-таки что-либо за достоверное? Он заявляет, что „правота присуща не чувству, а одному лишь разуму, когда он отчетливо воспринимает вещи" (3.27).

По его мнению, совершенное знание всего того, что может познать человек, необходимо должно быть выведено из первых причин так, „чтобы тот, кто старается овладеть им, начинал с исследования этих первых причин, именуемых началами. Для этих начал существуют два требования. Во-первых, они должны быть столь ясны и самоочевидны, чтобы при внимательном рассмотрении человеческий ум не мог усомниться в их истинности; во-вторых, познание всего остального должно зависеть от них так, что хотя начала и могли бы быть познаны помимо познания прочих вещей, однако обратно эти последние не могли бы быть познаны без знания начал. При этом познание вещей из начал, от которых они зависят, выводится таким образом, что во всем ряду выводов нет ничего, что не было бы совершенно ясным" (18.411-412).

Подчеркивая мысль о том, что не существует такой области знания, которую нельзя было бы подвергнуть сомнению, Декарт пишет, что только математика открывает путь к истине, и объявляет математический метод самым надежным методом для исследования существующего вне нас мира. По мнению Декарта, научное знание должно быть построено как единая система, которой будут чужды всякие

случайные истины; только два акта мышления – интуиция и дедукция – представляют собой „два наиболее верных пути, ведущих к знанию, сверх которых ум не должен допускать ничего. Все остальные должны быть отброшены, как подозрительные и подверженные заблуждениям“ (18.88). Он пишет: „Под интуицией я понимаю не веру в шаткое свидетельство чувств и не обманчивое суждение беспорядочного воображения, но понятие ясного и внимательного ума, настолько простое и отчетливое, что оно не оставляет никакого сомнения в том, что мы мыслим, или, что одно и то же, прочное понятие ясного и внимательного ума, порождаемое лишь естественным светом разума и благодаря своей простоте более достоверное, чем сама дедукция“ (18.57).

Исходя из таких убеждений, Декарт положил в основу своих философских рассуждений принцип очевидности. Согласно этому принципу, мы должны включить в свои суждения только то, что представится нашему уму столь ясно и столь отчетливо, что не даст нам никакого повода к сомнениям, и, наоборот, обязаны отбросить все, в чем представится нам случай хоть сколько-нибудь усомниться, т.е. никогда не должны принимать за истинное ничего, что не познали бы сами таковым с очевидностью (18.272).

Именно таким фактом, не вызывающим ни у кого сомнения, признал Декарт положение: „мыслю, следовательно, существую“. Он пишет: „Для того, кто стал бы сомневаться во всем, невозможно, однако, усомниться, что он сам существует в то время, как сомневается“ (3.29). Это очевидное положение он принял за первое начало, из которого вывел в дальнейшем заключение, что „существует богтворец всего находящегося в мире“. По мнению Декарта, бог, как источник всех истин, не способен обманывать нас и вводить в заблуждение, т.е. он „не создал бы нашего рассудка по природе таким, чтобы последний мог обманываться в

суждениях о вещах, воспринятых им яснейшим и отчетливейшим образом" (3.29).

Твердо веря в это, Декарт поставил целью построить чисто рационалистическим путем, с помощью только интуиции и дедукции адекватное объективному миру знание; но все его попытки выйти из сферы чистого мышления в объективную действительность столкнулись с серьезными затруднениями, а теологическая интерпретация вводимой методологии привела к философской системе дуалистического толка. При этом интересно отметить, что, по словам Декарта, „вывод о существовании бога более важен для естествознания, чем для теологии, ибо открывает возможность решения главной проблемы – существования объективного мира" (19.15).

Итак, „в основу философии нового времени Декарт положил не просто принцип мышления как объективного процесса, каким был античный логос, а субъективно переживаемый и сознаваемый процесс мышления, такой, от которого невозможно отделить мыслящего... Декарт исходит из самосознания как некоторой чисто субъективной достоверности, рассматривая при этом субъект гносеологически, т.е. как то, что противостоит объекту. Такое расщепление всей действительности на субъект и объект и есть то принципиально новое, чего в таком аспекте не знали ни античная, ни средневековая философия" (Гайденко П. П. 10.144). И именно этот гносеологический субъект, „внутренний человек", или человеческая личность, вылившаяся позднее, как отмечает Гайденко, в категорию „Я", пробивает у Декарта свой путь через чистое мышление к объективной реальности в надежде на то, что Бог честен и не обманет нас.

Рассматривая природу как механическую систему, подчиненную строгой закономерности, которая приводится в движение Богом, и рассуждая „о методе для хорошего

направления разума и отыскивания истины в науке", Декарт высказывает твердую уверенность в том, что Бог является для человека главной опорой и ориентиром в познании мира. Именно Бог – существо совершенное и не способное на обман – светом своего разума направляет человеческое сознание на правильный путь.

Отсюда и по этой причине очевидность становится для Декарта основным критерием истины; по его словам, через неё, как через свет божественного разума, обязаны мы проверять наше знание. Декарт пишет: „Ни одно заключение, выведенное из неочевидного начала, не может быть очевидным, хотя бы оно выводилось отсюда самым очевидным образом" (3.28); мы должны выводить все только из очевидного начала, ибо только в таком случае свет разума, как свет божий, будет, по словам Декарта, гарантировать наш успех.

Представляя мир в целом как механическую систему, запущенную в движение богом, и признавая возможность постижения её сущности с помощью чистого разума, Декарт, как было уже сказано, утверждал, что главным средством познавательной деятельности мысли является „универсальная математика", как самая точная и достоверная из всех наук. По его мнению, именно в форме строгих, дедуктивных рассуждений математики предоставляется человеку возможность высказать в мыслях суть природной закономерности и построить свободную от всякой случайности систему знания.

Признав главным атрибутом объективного мира протяженность, которая, как правило, является предметом изучения математики, Декарт тем самым подготовил почву для формирования математического естествознания; можно сказать, что наряду с Галилеем он стал одним из творцов классической механики. „Отождествив природу с протя-

жением (выступив против аристотелианского различия „места“ и „тела“), он создал теоретический фундамент для тех идеализаций, которыми пользовался Галилей, не сумевший объяснить, на каком основании можем мы применять математику для изучения природных явлений“ (Гайденко, 20.157).

Итак, разделив мир на два рода самостоятельных, но взаимосвязанных богом субстанций – духовное и материальное, Декарт признал наличие врожденного знания у „внутреннего человека“ и главным методом конструирования научной мысли объявил „универсальную математику“. По его мнению, именно с помощью математических конструкций происходит в сознании человека дедуктивное развертывание очевидных, врожденных начал, при котором исключаются всякая случайность, свободная воля и цель. Подобная абсолютизация необходимости, вводимая Декартом, способствовала созданию фундамента механистической картины мира; выступая против распространенных тогда представлений о мире и, главное, против аристотелевской интерпретации механического процесса, основанной на понятии „цели“, Декарт открыл новый путь к познанию явлений природы и одним из первых внес дух механицизма в философию и естествознание; даже причинно-следственную связь Декарт понимал как математическую зависимость, подчеркивая не раз, что причина есть не что иное, как разум (Causa sive ratio). „Так, католическое вероучение, считавшее сотворение мира рациональным актом Бога, и учение пифагорейцев и Платона, усматривавшее в математике фундаментальную реальность физического мира, слились в программе естественнонаучных поисков, суть которой сводилась к следующему: наука призвана открывать математические соотношения, лежащие в основе всех явлений природы и объясняющие их, и тем способствовать

славе и величию божественного творения“ (Клайн М. 19.238).

„Ученым XVI – XVIII в.в. ответ на вопрос: почему математика столь эффективна, казался простым и ясным; полностью разделяя убежденность древних греков в том, что мир устроен на математических принципах, и принимая средневековые представления, гласившие, что мир был создан на математических принципах не кем иным, как Богом, они видели в математике путь к познанию истин о природе... Превратив Бога в ревностного и непогрешимого математика, стоящего над всем миром, средневековые мыслители как бы отождествили поиск математических законов природы с религиозными исканиями. Изучение природы стало изучением слова божьего, его деяний и его воли. Гармония мира была в их глазах проявлением математической структуры, которой Бог наделил мир при сотворении. Именно он заложил в мир тот строгий математический порядок, познание которого дается нам с таким трудом. Математическое знание почиталось абсолютной истиной, как любая строка священного писания“ (Клайн М. 19.238).

Так что для мыслителей этого периода величайшая книга природы написана на языке математики; для них „природа проста и в высшей степени упорядочена, все её явления регулярны и необходимы. Она действует в полном соответствии с совершенными и незыблемыми математическими законами. Божественный разум – источник рационального в природе. При сотворении мира бог вложил в него строгую математическую необходимость, которую представители человеческого рода постигают лишь ценой значительных усилий...“, а посему „исследование природы занятие столь же благочестивое, как и изучение библии: то, как господь бог предстаёт перед нами в явлениях природы, достойно

восхищения ничуть не в меньшей степени, чем его дух в священных строках библии" (Клайн М. 19.110)

Строго-рационалистический характер мировоззрения Декарта, согласно которому признается господство в мире абсолютной необходимости, определил его подход к проблемам этики, где все подчинено высшему разуму, а свободная воля является лишь источником заблуждения. „Этика, под которою я разумею высочайшую и совершеннейшую науку о нравах, предполагает полное знание других наук и есть последняя ступень к высшей мудрости" (3.31), – писал он. Само слово „философия" обозначает у Декарта занятие мудростью, и именно эта мудрость направляет, по его словам, жизнь человека во всех её сферах; „Каждый народ тем более гражданственен и образован, чем лучше в нем философствуют", и „нет для государства большего блага, как иметь истинных философов" (3.25).

Наряду с другими мыслителями этого периода, Декарт был творцом новой науки и видным реформатором природы научной деятельности. Несмотря на свой крайний математизированный рационализм, он выступил против схоластических искажений аристотелевского силлогизма и, усматривая суть природных явлений в строгих математических законах, отодвинул тем самым на задний план мистицизм и веру в потусторонние силы.

„Всесилие человеческого разума, неизменность законов природы, учение о протяженности и движении как сущностях физических объектов, различие между телом и духом, между качествами, реально присущими объектам, и качествами, лишь кажущимися [первичные (протяженность, движение, фигура) и вторичные (цвет, запах, вкус и т.д.) качества, Г.С.], – все эти идеи, развитые в сочинениях Декарта, оказали влияние на формирование современного мышления... Математические истины и математический метод

послужили великому мыслителю путеводной нитью, позволив проложить свой путь через интеллектуальные бури и штормы XVII в. Философию Декарта с полным основанием можно назвать математической. В ней несравненно меньше мистики, метафизики, теологии и больше рационального, чем в философии предшественников. Тщательно анализируя смысл и логику каждого шага своих математических построений, Декарт научил нас полагаться на собственные силы в поисках истины и положил начало бесповоротному расколу между философией и теологией" (Клайн М. 19.109).

§3. „НЕ СМЕЯТЬСЯ, НЕ ПЛАКАТЬ, НЕ ПРОКЛИНАТЬ, А ПОНИМАТЬ" /Б. СПИНОЗА/

Особенно четко идеал мира высшей рациональности, мира абсолютного и вневременного был сформулирован в трудах Б. Спинозы (1632-1677). Он первым заметил, что трудности, которые давали о себе знать при объяснении связи бога, как бесконечной субстанции, с двумя другими не зависящими друг от друга субстанциями: мыслящей (неделимой) и материальной (протяженной) – выявляют слабые стороны рационализма Декарта и толкают философскую мысль от дуализма к пантеизму; и вот в форме монистической системы, на основе признания тождества бытия и природы, Б. Спиноза выдвинул свое рационалистическое учение о единой – протяженной и мыслящей – сущности.

Если для Декарта математика, в силу своего дедуктивного характера, была лишь превосходным методом познания, то Спиноза видел в математике еще и великую гармонию и структуру мира. В этой, с одной стороны, правильной трактовке математики все сильнее укреплялась глубоко неверная мысль о том, что закономерность, существующая в природе, носит характер строгой математической необходимости и что причинно-следственная связь и логическое следствие одно и то же.

Отрицая объективный статус понятия случайности и рассматривая её как полностью субъективное явление, Спиноза утверждал, что в мире господствует только абсолютная необходимость. Математика приобретает в его философии онтологический статус, а в теории познания утверждается, что природа, которую он отождествляет с богом и которая, как из этого вытекает, сама на этом основании содержит в себе причину своего бытия, познается человеком, как модусом мышления, с помощью математики. По мнению Спинозы, именно в форме математических конструкций лучше всего вырисовывается в сознании человека строгая, вневременная гармония мира.

Продолжая линию рационализма в этике, Спиноза, так же как и Декарт, признает только абсолютную необходимость и полностью игнорирует „свободную волю" и „конкретную цель"; он пишет: „В душе нет никакой абсолютной или свободной воли... душа составляет известный и определенный модус мышления и, следовательно, не может иметь абсолютной способности хотеть или не хотеть" (21.,т.1,445).

Согласно Спинозе, весь мировой процесс, в том числе и процессы, протекающие в душе человека, совершаются только в силу абсолютной необходимости и являются частью причинной цепи физических состояний. Однако многие, говорит он, не осознают этого и проходит обычно довольно большая часть жизни, прежде чем они узнают истинный образ своего существования и приобретают навык в добродетели. Исходя из этого получается, что зачастую человек не живет согласно строгому порядку природы и под руководством её универсального разума, а делает то, что соответствует его собственному разуму и собственным желаниям. Но эти две вещи – хорошее и желанное – для каждого конкретного человека и высший

порядок, определенный на базе универсальной и строгой закономерности, присущей внутренней гармонии мира, не всегда сходны друг с другом (21,т.2,14-17).

Природа, по словам Спинозы, не ограничивается законами человеческого разума, имеющего в основе своей индивидуальную пользу отдельного человека и соответствующую ей конкретную цель – сохранять и поддерживать только нужных для этого людей; природа руководствуется иными, бесконечными законами, имеющими в виду вечный, вневременный порядок всей природы, частичкой (Particule), которой является человек; он пишет: „Только вследствие природной необходимости все индивидуумы известным образом определяются к существованию и деятельности. Следовательно, все, что нам в природе кажется смешным, нелепым или дурным, – все это происходит оттого, что мы знаем вещи только отчасти и в большинстве случаев не знаем порядка и связи (epdo et cogerentia) всей природы и хотим управлять всем по привычкам нашего разума“ (21,т.2,16). Речь идет о том, что природа, которая полностью подчинена строгой математической закономерности и отождествлена к тому же с богом, никогда никакого расхождения в протекающих внутри нее процессах не имеет и что хорошее и приемлемое для универсального разума не всегда может быть приемлемым и желанным для каждого конкретного человека в отдельности. Такое положение, по словам Спинозы, создает у людей сложные конфликтные ситуации и приводит их, как правило, к многочисленным заблуждениям (21,т.2,14-20).

Спиноза, глубоко уверенный в наличии в мире только строгой, необходимой закономерности, исключающей всякую случайность и индивидуальную волю, считал, что такие понятия, как „конечная причина“ или „конкретная цель“, которые будто бы дают нам право говорить о

„свободном выборе“ или „свободной воле“, есть на самом деле не больше чем психический феномен, сопровождающий наши действия, и не имеют никакой другой значимости для объективной и реальной последовательности наших действий. Исходя из этого, он ставил главной целью довести до каждого человека суть моральной философии и помочь людям найти правильную опору и четкий ориентир в жизни.

Люди, не воспринимающие окружающий нас мир во всей его сложности и взаимосвязанности и, следовательно, не знающие вначале истинных причин исследуемых ими объектов, часто, как пишет Спиноза, имеют стремление искать только полезное для себя и, не чувствуя себя подчиненными ни воле, ни разуму Бога, а также ни какой-то строгой гармонии природы, пользуются такими понятиями, как „свободная воля“ и „конкретная цель“, и предпочитают думать, что события зависят от свободного выбора, а не от какой-то предустановленной необходимости. Они, как правило, считают себя свободными тогда, когда делают все ради своей цели, т.е. ради той пользы, к которой стремятся (21,т.2).

Осознавая лишь свои стремления на пути к исполнению собственных желаний и охваченный целью способствовать успеху только людей, нужных для этого дела, человек каждый раз пытается узнать конечные причины совершившегося и успокаивается только тогда, когда находит их. Остро ощущая свои желания и стремясь искать в жизни полезное для себя, люди забывают о причинах, располагающих их к этим стремлениям и желаниям, и удовлетворяются обычно только после того, как обнаруживают конкретные условия, способствующие осуществлению поставленной ими цели. Следовательно, с самого начала многие из них привыкают смотреть на вещи лишь как на средства для получения

пользы, и, по словам Спинозы, проходит определенное время, пока они поймут, что эти средства найдены ими в жизни готовыми, а не выработаны самими (21,т,2).

Но уже обнаружив это, люди, как правило, начинают думать, что есть кто-то другой, кто подготовил эти средства для их пользования, и этим другим становится для них Бог. В таких случаях люди, как пишет Спиноза, рассуждают примерно так: „Если с какой-либо кровли упал камень, то это для того, чтобы убить человека", т.е. камень упал с определенной целью и по воле бога, иначе ни в коем случае не могли бы случайно соединиться столько обстоятельств. Главным в такой позиции является то, что необходимость, обнаружившаяся в последовательности явлений жизни, понимается как целеустремленный процесс, не допускающий случайностей и направляемый исключительно волею бога (21,т.2,395-397).

В принципе такую же интерпретацию получают факт последовательности событий и такие понятия, как „свободная воля" и „цель", в монистической философской системе Спинозы; но существенная разница заключается в том, что Спиноза не говорит уже о боге как о внешней причине существования бытия, а высказывает мысль о слиянии бога с природой и утверждает, что все совершающееся в этом мире совершается не по воле и разуму трансцендентного бога, как некоей внешней причины существования природы, а согласно вечному порядку и строго определенным законам самой природы.

Ввиду своей слабости человек, по словам Спинозы, не способен охватить мысленно сразу весь мировой порядок и, следовательно, вначале не может понять до конца суть того единства, которым дух связан со всей природой. По этой причине в зависимости от того, какие именно стороны всемирного порядка будут восприняты в конкретной

ситуации конкретным человеком, тот будет говорить о наблюдаемых им в природе вещах разное; т.е., по мнению Спинозы, вещи в мире не могут быть совершенными или несовершенными сами по себе, а только из-за того, что человек, воспринимающий их в разных аспектах и всегда только фрагментами, не способен охватить с самого начала и полностью весь универсальный мировой порядок и оценить ту или иную вещь сразу в ее полной, реальной значимости; выходит, что он называет одну и ту же вещь в различных отношениях то хорошей, то дурной; аналогично он вынужден говорить о добре и зле относительно (21.,т.2,323-324).

Несмотря на абсолютизацию своей позиции математического рационализма, Спиноза, анализируя проблему „личность, общество, государство", высказывает весьма ценные и существенные мысли, не потерявшие своей актуальности до сегодняшнего дня. Он обращает, например, наше внимание на то, что обычно, в повседневной жизни „правление считается насильственным, если оно посягает на умы"; люди почему-то привыкли думать, что „верховное величество делает несправедливость подданным и узурпирует их право, когда хочет предписать, что каждый должен принимать как истину и отвергать как ложь" (21,т.2.).

Спиноза согласен с тем, что невозможно лишить подданных свободы полностью, но добавляет, что люди обязаны знать, „до какого предела свобода может и должна даваться каждому без ущерба для спокойствия в государстве и без нарушения права верховных властей". По его словам, цель государства состоит не в том, чтобы превращать людей из разумных существ в животных или автоматы, а в том, чтобы помочь им спокойно отправлять свои функции и, не подвергаясь опасности, без жесткого соперничества и гнева, пользоваться свободным разумом. „Цель государства есть свобода", – говорит он (21,т.2,258-262).

Если не принимать во внимание абсолютного, вневременного характера спинозовского рационализма, не способного охватить сложную, диалектическую суть природных и общественных явлений, в которых основную роль играет противоречие, а случайность стоит рядом с необходимостью, ничем не уступая ей в своей значимости при конструировании объективной гармонии мира, то следует согласиться, что подобное понимание функции государства, где на первый план выдвигается диктатура закона, действительно лучшая интерпретация государственной власти.

В единстве мыслящей и материальной субстанций, которое является ядром рационалистического пантеизма Спинозы, человеческий дух, как модус мышления, постигает „ход мирового процесса, чтобы сообразовать с ним свою жизнь и свои желания" и найти, таким образом, надежную опору и ориентиры в жизни. „Не смеяться, не плакать, не проклинать, а понимать" – вот главный смысл спинозовского понимания свободы. Пройдет определенное время, и мы станем свидетелями того, как человечество усомнится в этом главном тезисе его философии и взамен окостенелой, абсолютной, вневременной, математизированной структуры окружающего нас мира выдвинет на первый план сложную, диалектическую, саморазвивающую суть природы.

§4. ОТ ПАНТЕИСТИЧЕСКОГО МОНИЗМА – К МНОЖЕСТВЕННОСТИ СУБСТАНЦИИ /ЛЕЙБНИЦ/

Идея о мыслящей субстанции, выдвинутая Декартом и развитая в дальнейшем в учении Спинозы, много раз и в весьма разнообразных формах предстанет еще перед нами в истории философии. Так, например, у Г. Лейбница (1646-1716) она приобретает характер объективного идеализма, где он, взамен монистической формы рационалистических и пантеистических взглядов Спинозы, выдвигает свое учение о множественности субстанции.

Строгая, вневременная гармония мира, которую всегда признавали теологи, и дух механицизма, свойственный науке этого периода, нашли свое отражение в рационалистической философии Лейбница, который выдвинул на первый план мысль о качественно дифференциальном поведении природы и выразил суть этой динамики интегрируемыми системами; последние рассматривались им как невзаимодействующие, изолированные элементы – „монады", включенные, в свою очередь, в строго „предустановленную" гармонию мира.

Развивая свою линию рационализма, Лейбниц писал: „Аристотель утверждал, что в нашем разуме нет ничего, что не происходило бы из чувств; это более сходится с ходящими взглядами... тогда как Платон идет гораздо глубже" (22.92); и далее: „Ничего не входит естественным путем в наш дух извне, и лишь по дурной привычке мы думаем, будто душа наша принимает в себя некоторые образы, дающие ей знать о предмете, и будто она имеет двери и окна... Платон отлично заметил это, как видно из его учения о воспоминании" (22.91).

Лейбниц не признавал существования врожденного знания, но тем не менее писал: „Так как чувства и индуктивные заключения не могут дать нам вполне всеобщих и абсолютно необходимых истин... и так как мы, тем не менее, знаем всеобщие и необходимые истины, то отсюда следует, что мы почерпнули эти истины из того, что заключается в нас самих" (22.180); или: „Бытие и Истина не могут быть познаны посредством чувств" (22.174), „понятие Бытия и Истины в моем Я и в уме, а не во внешних чувствах и восприятии внешних предметов" (22.175).

В попытке синтезировать все рациональное, что было в мировоззрении предшествующих философов (Демокрит, Платон, Декарт, Спиноза) Лейбниц создал свою фило-

софскую систему объективного идеализма и выдвинул на рассмотрение весьма существенные для своего времени проблемы.

Главным тезисом философского мировоззрения Лейбница является мысль, что бог, как высший разум, создал наш мир по своему строго установленному, абсолютному и вневременному плану. На основе допущения такой связи бога с миром, когда признается, что в мире происходит только то, что заранее заложено в нем, и когда принимается еще позиция Декарта, что бог, как самое нравственное существо, не способен обманывать нас, Лейбниц делает свое известное заявление, что наш мир является самым совершенным из всех миров, какие только можно себе представить.

Развивая мысль, что математизация выражает основную суть нашего мира, и признавая наряду с этим способность дифференциального поведения природы, Лейбниц интерпретирует существующие представления о гармонии мира по-своему. Введя понятие „монад" и представив тем самым мир через множественность субстанции, он говорит о том, что поведение этих изолированных, невзаимодействующих элементов поддается интегрированию; пытаясь выразить на основе этого суть всей динамики, Лейбниц строит механическую модель мира.

В процессе познания, по мнению Лейбница, человек открывает те законы, которые Бог заложил в основу природы как скрытую, внутреннюю гармонию и которые, отражаясь в сознании человека в форме математических конструкций, дают ему возможность предсказывать явления мира. Чтобы хорошо понять не только учение Лейбница, но и весь дух этого времени, вспомним, что писал Галилей: „Мир есть тело совершенное и в высшей степени совершенное, как величайшее творение божье... как таковой он необходимо должен быть и в высшей степени упорядо-

ченным, т.е. в отношениях его частей должен господствовать наивысший и наисовершеннейший порядок" (3.27-31). Галилей часто говорил, что „Бог, видимо, хорошо знал математику, когда творил наш мир", и был убежден, что только на основе математического мышления способен человек постигнуть гармонию реального мира.

Следует отметить, что та строгая, абсолютная гармония, о которой всегда говорили теологи и которая, как правило, не допускает никакого существования случайных событий и свободной воли, ничем по своей сути не отличается от того математизированного и механистического порядка, который внесла в науку ньютоновская физика. Позже, анализируя этот период, Уильям Джемс (1842-1910) писал: „Это было время, когда были открыты первые математические, логические и физические закономерности, первые законы; проистекавшие из этих открытий ясность, красота и упрощение настолько захватили людей, что они уверовали в то, будто им удалось доподлинно расшифровать непреходящие мысли Всемогущего. Его разум громыхал громовыми раскатами и эхом отдавался в силлогизмах. Бог мыслил коническими сечениями, квадратами, корнями и отношениями и геометризировал, как Евклид" (24.82).

Развивая свои философские взгляды в обстановке таких умонастроений, Лейбниц в своей „Монадологии", в отличие от пантеистического монизма Спинозы, развил идею множественности субстанции. Он утверждал, что мир состоит из множества самостоятельно существующих, маленьких, неделимых монад, которые представляют в этом мире „жизненные принципы" каждой отдельной индивидуальности. Сущность этих монад Лейбниц представил как сосредоточение энергии и индивидуальную направленность вещей на деятельность, когда, по его мнению, осуществляется непрерывная смена внутренних состояний и четко

вырисовывается строгий динамизм каждой индивидуальной деятельности в отдельности. Выдвигая тем самым на первый план своеобразно понятую активность бытия и объединив в одно целое бога, энергию и цель, Лейбниц, убежденный к тому же, что бог самое совершенное существо, не сомневался в том, что из всех возможных миров сотворенный богом наш мир является самым совершенным. Деятельность замкнутых и изолированных от всего остального мира монад протекает, по мнению Лейбница, в рамках изначально заложенной богом, строго предустановленной гармонии. Он до конца был уверен в том, что все в этом мире происходит только в соответствии с этой непоколебимой предопределенностью.

Согласно Лейбницу, монады образуют восходящую иерархию, где каждая монада занимает свое место в зависимости от её ранга, определяемого по степени её разумности и сознательности, т.е. по степени понимания монадой процесса развертывания заложенной в нее богом индивидуальной программы.

Каждую отдельную монаду Лейбниц представлял как „зеркало Вселенной", которое заключает в себе все богатство и многообразие космоса; существование монад носит самостоятельный и изолированный характер, и их внутренняя, строго индивидуальная деятельность полностью рассчитана Богом. Но наряду с индивидуальной деятельностью, монады, по Лейбницу, действуют еще и сообща и, подчиняясь при этом изначально определенной программе, также запущенной богом, находятся между собой в отношениях универсальной и строго предустановленной гармонии. Следовательно, каждая монада у Лейбница заключает в себе мир бесконечного множества творений, и „нет ни одной столь несовершенной сотворенной индивидуальной субстанции, которая бы не воздей-

ствовала на все остальные и не испытывала бы воздействие со стороны всех остальных, и своим полным понятием (как оно существует в божественном уме) не охватывала бы всего универсума – всего, что есть, было и будет" (23,т.1,313).

Эта скрытая и математически совершенная гармония, которая заложена Богом в природу, открывается человеку, согласно Лейбницу, не сразу, а лишь после определенного труда. Рассуждая о проблемах познания, Лейбниц пишет: „В строго математическом смысле не существует внешней причины кроме одного Бога, которая действовала бы на нас; лишь он один сообщается с нами непосредственно, в силу нашей постоянной зависимости от него". И можно сказать, что „мы имеем в нашей душе идеи всех вещей только в силу непрерывного действия на нас Бога". „Однако, я не могу согласиться с мнением, что сами наши идеи находятся в Боге, а вовсе не в нас" (22.93-95), – пишет Лейбниц; хотя он и в дальнейшем часто повторяет, что всеобщие и необходимые истины наук мы черпаем из того, что заключено в нас самих, и называет аксиомы очевидными и неизбежными следствиями определений, тем не менее, возражая Декарту, считает необоснованным признание факта существования врожденного знания и утверждает, что без чувственного опыта невозможна вообще никакая познавательная деятельность: „Внешние чувства необходимы нам для того, чтобы мыслить; и если бы мы совсем не имели чувств, мы не мыслили бы... чувства доставляют нам материал для мышления, и у нас никогда не бывает мыслей до такой степени отвлеченных, чтобы к ним не примешивалось чего-либо чувственного". „В разуме нет ничего, чего не было бы в чувствах, кроме самого разума" (22.180), – писал он, уточняя особенности своей гносеологической позиции и несогласие с признанной в эмпиризме

мыслью, что в разуме есть только то, что было вначале в чувствах.

Все знания Лейбниц делит на два вида: „истины факта“ и „истины разума“; первый вид знания – это знание, полученное эмпирическим путем, и носит вероятностный характер; второй – знание, полученное без обращения к опыту; это – знание всеобщее и необходимое. „Первым мы идем, отчетливо воспринимая вещь чувствами; путь же рассуждения строится на том общем принципе, что ничто не приходит без основания или что предикат всегда на каком-то основании заключен в субъекте... Бог все совершает с максимальным совершенством и ничто не делается им без основания, нигде не происходит чего-либо такого, смысл чего не был бы понятен тому, кто способен мыслить“ (23,т.1,315). Так Лейбниц вводит принцип достаточного основания, как критерия выбора аксиом и определений, где наряду с логическим основанием выдвигает онтологический статус этого принципа; т.е. Лейбниц указывает на то, каким должно быть онтологическое основание, чтобы можно было признать истинным то или другое утверждение. Этот онтологический статус определяется, согласно Лейбницу, на основе той рациональной программы, которой следует бог при построении мира; т.е. ни одно явление в мире не может произойти без заложенного в эту программу богом достаточного основания.

Итак, бог, как высший разум, строит наилучший мир из всех возможных миров; он создает восходящую иерархию отличающихся друг от друга по степени своей сознательности отдельных, замкнутых в себе монад и синхронизирует к тому же эти отдельные, изолированные процессы благодаря заложенной в монадах четко рассчитанной индивидуальной программе по смене состояния и способности отражать в себе все богатство и многообразие бесконечного множества творений космоса.

Развивая мысль о единстве мира и бога, Лейбниц писал: „Мир состоит из бесчисленных вещей, которые взаимодействуют, и нет такой вещи, сколь малой, отдаленной она ни была, чтобы, согласно своей мере она не вносила никакого вклада во всеобщее взаимодействие... “ (23,т.1,238). Впоследствии на основе таких рассуждений он пришел к понятию „дифференциала“, создал теорию дифференциального и интегрального исчисления и наряду с Ньютоном стал автором этой плодотворно работающей математической теории; хотя следует отметить, что позиция Лейбница относительно „бесконечно малого“ сильно отличается от позиции Ньютона в этом же вопросе; последний, вводя понятие „дифференциал“ на основе теории пределов, выдвинул на первый план диалектическую сущность понятия „бесконечно малое“ и дал тем самым адекватное описание наблюдаемых механических явлений, тогда как Лейбниц, понимая „дифференциал“ лишь как близкую к нулю величину, признал исключительно непрерывный характер всяких происходящих в мире процессов изменений и, полностью игнорируя возможность дискретной природы в них, придал под конец явно метафизический характер своей теории монад.

По мнению Лейбница, математический формализм – наилучший метод постижения скрытой гармонии мира, ибо то, что спланировал бог и делается в мире, лучше всего отражается в точных математических законах, исключающих всякую „случайность“ и „свободную волю“. „Не существует ни одной истины факта, т.е. относящейся к индивидуальным вещам, которая бы не зависела от бесконечной цели оснований... ничто не происходит случайно или по совпадению, а лишь в зависимости от каких-то частных субстанций, и фортуна, существующая отдельно от судьбы (fatum), лишь пустой звук“ (23,т.1,312), – пишет Лейбниц.

Тем не менее, Лейбниц, как и Спиноза, не отрицает полностью статуса „случайного". В своих рассуждениях о такого рода возможном, которого, как говорит Лейбниц, нет, не было и не будет, и о том, что то, что существует, не всегда необходимо, Лейбниц все-таки говорит о случайном и указывает на то, что нам следует отличать истины необходимые от случайных. По его мнению, в мире, где творения, находясь между собой в отношении предустановленной гармонии, несут отпечаток божественной гармонии и любая истина факта, относящаяся к индивидуальным вещам, зависит от бесконечной цели оснований, „только одному Богу под силу полностью охватить все, что входит в этот ряд... только Бог знает априори случайные истины и понимает несомненность их, не обращаясь к опыту" (23т.1.314). Для человека же дело обстоит иначе; истина для него, как говорит Лейбниц, или изначальна или производна. Изначальные истины – истины необходимые; это те, которые не могут быть обоснованы; они тождественные, утверждающие о себе то же самое или отрицающие противоречие о противоречивом (contradictionym contradictorio). Производные же истины те, которые требуют обоснования; часть таких истин, которые могут быть сразу разложены на изначальные истины, считаются также необходимыми, а другая часть, т.е. те истины, которые такое разложение продвигают в бесконечность, называются случайными. Лейбниц писал: „Действительно необходимое положение такое, противоположность которому заключает противоречие" (23,т.1,314), а все те положения, решение которых простираются в бесконечность, – случайные.

Итак, по Лейбницу, только одному богу дано разобраться во всем, только он способен представить сложную последовательность процесса такого разложения, а полностью даже он не видит конца этого процесса, ибо конца такого

вообще не существует. По мнению Лейбница, в этой полосе неопределенности и лежит статус случайного. Как видим, он выдвигает здесь традиционное, классическое понимание „случайных событий" и „свободы воли".

Религиозные чувства Лейбница были очень сильны и полностью пропитывали его научные взгляды, однако экспериментально-математическое естествознание не последовало за ним по этой религиозной линии, а выбрало другой путь; оно отодвинуло бога в тень, заменило его природой и выдвинуло на первый план проблему поиска математических законов окружающего нас мира. „Почитательное восхищение божественным планом творения постепенно уступило место стремлению получить чисто математические результаты, и, хотя многие математики продолжали верить в божественное сотворение мира по единому плану и видели основную функцию математической науки в поисках способов расшифровки божественного замысла, все же вера в творца во второй половине XVIII в. изрядно потускнела" (Клайн М. 24.241). Учение Ньютона, из-за отсутствия в нем должного внимания к Всевышнему, Лейбниц назвал антихристианским; не были верующими Лагранж и Лаплас, а Дидро (1713-1784) к этому времени писал: „Если вы хотите, чтобы я верил в бога, сделайте так, чтобы я мог дотронуться до него" (24.242). Многие еще с этого периода стали строить свои мировоззрения без обращения к создателю и не отдавали уже, как прежде, первое место в мире богу. Во всем чувствовалось, что наука меняет свое отношение к религии.

Глава III. Познание – что это такое?

§1. ГДЕ ГРАНИЦА МЕЖДУ ПОЗНАВАЕМЫМ И НЕПОЗНАВАЕМЫМ?

Если научное и философское мышление XVII века определялось, в основном, рационалистическими взглядами Декарта и главные мировоззренческие позиции были во власти картезианской философии, то начиная с XVIII века большее влияние на философское мышление производит уже философия Дж. Локка (1632-1704). Локк утверждает, что вне и независимо от нас существует реальный мир, который не обладает вторичными свойствами, т.е. не обладает ни вкусом, ни запахом, он бесцветный и беззвучный, а идеи реальности, которые конструируются и познаются нашим разумом, лучше всего описываются математикой.

Согласно основному положению философской системы Локка, человек достигает высочайшей степени достоверности в акте чувственного восприятия или мышления, когда воздействием на нас внешних материальных объектов рождаются идеи. „Указать путь, каким мы приходим ко всякому знанию, достаточно для доказательства того, что оно не врожденное“, – писал Джон Локк, подчеркивая при этом, что „общее согласие вовсе не доказывает врожденности“.

По его мнению, совершенно ошибочно „считают некоторые установленным взгляд, будто в разуме есть некие врожденные принципы, некие первичные понятия, которые душа получает при самом начале своего бытия и приносит с собою в мир. Чтобы убедить непредубежденных читателей в возможности этого предположения, достаточно лишь показать, как люди, исключительно при помощи своих природных способностей, без всякого содействия со стороны врожденных впечатлений, могут достигнуть всего своего знания и прийти к достоверности без первоначальных понятий и принципов“ (3.491–492).

Локк поставил целью определить реальные возможности человеческого познания и исследовать проблему достоверности эмпирического знания на основе анализа понятия „опыта". Он разделил опыт на два вида: внешний (первичный) и внутренний (вторичный), или точнее на чувственный и рефлективный. Как типичный представитель эмпиризма, он считал, что все наше знание получается из опыта, т.е. что содержание рефлективного опыта зависит и полностью определяется чувственным опытом.

Но такая позиция с первых же попыток анализа сущности рефлективных идей сталкивается у него с серьезными затруднениями; они сразу дают о себе знать, как только Локк пытается определить конкретные результаты познавательных операций и рефлексий. Как пишет И.С. Нарский, „Локк, с одной стороны, считает, что рефлексия обращена на чувственные восприятия, которые имеют внешний источник и побуждают ум к рефлектирующей деятельности", т.е. „идеи рефлексии для Локка это в значительной своей части идеи операции ума над идеями внешнего опыта". Локк пишет: „Именно виды деятельности ума в отношении полученных от ощущения идей, ставшие предметом рефлексии, сами являются другим рядом идей" (25,т.1,203); а „с другой стороны, Локк истолковывает рефлектирующую активность в том смысле, что наблюдение субъектом течения идей его внутреннего опыта, помимо внешнего опыта, порождает такие фундаментальные идеи, как идеи существования времени, числа и некоторые другие" (25,т.1,26). Локк пишет, например, что „идея продолжительности все равно была бы у нас, если бы не было чувства движения" (25,т.1,203).

Как видим, будучи представителем эмпиризма, Локк хотя и утверждал, что рефлективные идеи представляют собой различные комбинации простых идей и что последние „не

выдумки нашего воображения, а естественные и закономерные продукты вещей, которые нас окружают и на самом деле действуют на нас" (25,т.1,549), т.е. что содержательный объем рефлективных идей не выходит за рамки эмпирического, но в то же время допускал и возможность таких конструкций сложных идей, которые по своему содержанию не вытекали бы из чувственного опыта. Подобная двусмысленность при оценке характера рефлективного опыта создала возможность того, что эмпиризм, зародившийся в форме материалистической философской системы Бэкона, принял под конец форму идеализма и агностицизма (Беркли, Юм). И.С. Нарский пишет: „Правильное решение вопроса о соотношении внешнего и внутреннего опыта требовало раскрытия диалектической зависимости формы знания от его содержания, чего Локк в свою эпоху осуществить не мог" (25,т.1,26). Действительно, в дальнейшем, когда в процессе развития науки бурно начала развиваться сложная диалектика эмпирического и теоретического, стало ясно, что как всякая абсолютизация роли теоретического мышления и изолирование его от опыта, так и игнорирование творческой функции человеческого разума и сведение его роли только к анализу опытных данных, одинаково есть искаженное, одностороннее решение проблемы знания. Но до такого понимания сущности вопроса нельзя было дойти сразу, человечество поняло это лишь после долгих поисков на пути всестороннего анализа процесса развития научной мысли.

По мнению же Локка, природа, лишенная всех вторичных свойств, беззвучная, бесцветная, без запаха и вкуса лишена и разума и представляет собой лишь движущуюся материю. Философские течения, развитые под влиянием материалистического взгляда Локка, продолжили критику средневековой схоластики и одновременно выступили

против картезианской метафизики. Подчеркивая роль опыта и эксперимента в формировании научной мысли, Локк вслед за Бэконом критиковал всякие сверхопытные, умозрительные конструкции и пытался повернуть человеческое мышление к научному разуму, основанному на опыте. Локк подготовил почву для философской мысли Просвещения и заставил человека смотреть не только в сторону религии.

Со своей стороны, Ньютон, который всегда поддерживал линию эмпиризма и научные достижения которого показали всему миру мощь и силу человеческого разума, своими суждениями о первостепенной роли материи в строении мира также принизил авторитет Бога и религии; он писал: „Главная обязанность натуральной философии – делать заключения из явлений, не измышляя гипотез, и выводить причины из действий". Хотя на вопрос: „Почему природа не делает ничего понапрасну и откуда проистекают весь порядок и красота, которые мы видим в мире?" – отвечал, „что вещи в мире правильно устроены из-за того, что управляет миром господь Бог, Вседержитель", он есть „бестелесное существо, живое, разумное, всемогущее, которое в бесконечном пространстве, как бы в своем чувствилище видит все эти вещи вблизи, прозревая их насквозь, и понимает их вполне, благодаря их непосредственной близости к нему" (26.280).

Но несмотря на это, когда после появления трудов Ньютона возрос интерес человечества к научному познанию и на центральное место вышел разум, опирающийся на опыт, стало ясно, что все это в принципе отличается от той формы религиозного постижения мира, где традиционно главную роль играет не разум, а сверхъестественный, мистический акт озарения – таинственный дар божий человеку.

Исходя из этого, со времен Ньютона усилились материалистические и антирелигиозные тенденции в области фи-

лософии, человек стал иначе смотреть на мир и резко возросла значимость научного подхода к мировоззренческой проблематике.

При этом следует отметить, что еще до Ньютона, т.е. до появления классической науки, были уже серьезные попытки на основе научного анализа наблюдаемых фактов понять сущность мира и место человека в жизни. Философы (Гоббс) пытались осмыслить проблему личности и социальной общности с помощью науки; они стремились охватить критической мыслью характер свободной сознательной деятельности индивида и его диалектической включенности в историческую необходимость; человек начал привыкать смотреть на все в этом мире через научный разум, он стал понимать, что для правильного и вразумительного объяснения происходящего необходимо знать этот мир, исследовать человеческую природу, политический организм, осмыслить сущность закона и стремиться к тому, чтобы использовать собственные силы для сохранения своей собственной природы (Гоббс. 2.175).

После появления классической физики, т.е. построенной на основе ньютоновской механики научной картины мира, природа предстала перед человечеством как жестко детерминированная машина, в которой, так же как и в строго предустановленном божественном порядке религии, не было место случайности и свободе воли.

Таким образом, прошло время, когда моральное добро определялось как подчинение человеческой воли закону, заключенному в божественной воле (божественная предопределенность), и на первый план вышел индивид, как носитель разумного и правового начала, который со временем, так сказать, трансформировал свою эмпирическую сущность в „чистый разум“ и как „человек мира“, „человек вообще“, как идеальный представитель рода получил впоследствии у Канта имя „трансцендентального субъекта“ (20.66).

С другой стороны, именно в это время, т.е. тогда, когда в механистической картине мира доминировал жесткий детерминизм, с каждым днем набирал силу машинный век и повсюду проникала машинная цивилизация, когда религия продолжала твердить о своей божественной предопределенности и, так же как и наука, не признавала элемента случайности в мировых процессах, когда в рациональности мира ученые упорно усматривали механизм запрограммированного авторитета, а теологи – неоспоримый факт строгого, безраздельного подчинения природы внешнему богу, именно в это время появились мыслители (Дидро, Гольбах), которые отрицали жесткий детерминизм, принципиально не хотели игнорировать случайность и признавали отвергнутую классической наукой и теологией свободу воли.

Именно на основе их положений предстал перед человечеством впечатляющий образ „частного человека", „индивида, который руководствуется только собственными интересами, себялюбием и своекорыстием", „жертва и орудие собственных эгоистических склонностей и инстинктов", т.е. „образ такого законченного эгоиста, которому чужды закономерность и порядок в мире... Столкновение этого эгоистического индивида и „человека вообще" составляет основу коллизии в литературе XVIII века" (20.167).

Таким образом, проблема необходимости и случайности была центральной проблемой для философов эпохи Просвещения, и довольно существенным является тот факт, что, наряду с материалистическим пониманием природы, с критикой агностицизма и с признанием величайшей роли мышления в понимании сущности бытия, самые видные представители этой эпохи (Дидро, Гольбах) заметили и серьезные недостатки механистического описания мира.

Они поняли, что крах механицизма особенно остро дает о себе знать при рассмотрении проблемы жизни. Подчеркивая

это, Дидро, например, писал: „Возьмите яйцо. Вот что ниспровергает все учения теологии и все храмы на земле. Что такое это яйцо? Масса неощущающая, пока в него не введен зародыш, когда в него введен зародыш, то что это такое? Масса неощущающая, ибо этот зародыш, в свою очередь, есть лишь инертная и грубая жидкость. Каким образом эта масса переходит к другой организации, к способности ощущать, к жизни?... Вот яйцо проломлено, животное выходит, оно двигается, любит, желает, наслаждается; оно обладает всеми вашими эмоциями, проделывает все ваши действия. Станете ли вы утверждать, что это – простая машина подражания?“ (3.421). И далее: „Если вас смущает вопрос о том, что первоначально – яйцо или курица, то, значит, вы предполагаете, что животные с самого начала были таковы, какими они являются сейчас. Какое безумие!“ (3.418).

Указывая на явные недостатки механистического понимания взаимоотношения части и целого и на сложную, таинственную природу рождения нового в этом мире, Дидро писал: „Неужели вы не видите, что все качества материи, все её доступные нашему ощущению формы по существу своему неделимы? Не может быть большей и меньшей степени непроницаемости. Может быть половина круглого тела, но не может быть половины округлости... Если во Вселенной нет молекулы, похожей на другую, а в молекуле не может быть точки, похожей на другую точку, признайте, что самый атом наделен качеством, наделен неделимой формой, признайте, что деление несовместимо с сущностью форм, потому, что она их уничтожает... согласитесь признать производный характер данного следствия, когда вы видите, как оно производится, хотя вы не можете объяснить связи причины со следствием“ (3.422).

На вопрос, как же мы тогда составляем силлогизм и делаем выводы, Дидро отвечает: „Дело в том, что мы их

вовсе не делаем; они все извлекаются из природы. Мы только изъясняем связанные явления, связь которых или необходима или случайна; эти явления нам известны из опыта; они необходимы в математике, в физике и в других точных науках", так что „за исключением математических вопросов, не допускающих ничего недостоверного, во всех вопросах есть всегда то, что говорит за, и то, что говорит против. Следовательно, полного равновесия никогда не может быть" (3.424).

Развивая свои суждения в этом направлении, Дидро ставит целью показать, что все попытки охватить мир в рамках механистической модели наталкиваются на противоречия; в ней нельзя осмыслить реальную природу существования человека, ибо её нельзя втиснуть в рамки жесткой запрограммированности конструкции механистической машины.

Увиденный глазами Дидро мир в принципе отличается как от окостенелого мира классической науки, где случайность и необходимость выступают как несовместимые противоположности, так и от того таинственного мира традиционной теологии, где утверждается, что порядок и гармония природы строго подвластны богу. Следовательно, научная рациональность в понимании Дидро и осмысление сущности жизни и человеческого бытия в его философии сильно отличаются от всего того, что предлагала человечеству классическая наука, а также от того, что говорили представители религиозного мистицизма. Исходя из этого можно сказать, что сфера случайных событий и разумного начала, вопросы, касающиеся взаимоотношения хаоса и порядка, части и целого, индивида и общества, свободы и необходимости были острейшими проблемами этого времени.

В чем суть необходимости как неизбежной закономерности? Какого она происхождения: теологического или

природного? Кому принадлежит мудрость, заключенная в удивительной гармонии мира: Высшему разуму, т.е. Богу, или самой природе? Какую роль играет в человеческой жизни случай и как он относится к всеобщему природному и социальному? – вот сложный спектр философской проблематики этой эпохи, эпохи Просвещения.

Критический анализ всех этих вопросов вызвал активизацию субъективистского фактора в философском мышлении, что и подготовило почву для формирования мировоззренческой позиции Канта, который, с одной стороны, исключив всякую оппозицию классическому пониманию рациональности, объявил ньютоновскую механику основой феноменального порядка и заявил, что не мир познается человеком, а человек навязывает природе свой порядок, когда в процессе синтезирующей деятельности рассудка в рамках априорных форм трансцендентального сознания строится объект науки. С другой же стороны, Кант открыл человечеству сферу ноуменальной реальности и сказал, что именно характер этой сферы вырисовывает таинственную суть эмпирической и религиозной жизни человека, она не подвластна рационализму и тем самым недоступна для науки. Но прежде чем знакомиться с этим весьма интересным взглядом на проблему человек – мир, где делается революционная попытка синтеза чувственного и рационального и где весьма оригинальное место находят как необходимость, так и случайность и свобода воли, проследим за тем, как происходило постепенное усиление субъективистского фактора в философском мышлении до Канта.

§2. „СУЩЕСТВОВАТЬ – ОЗНАЧАЕТ БЫТЬ ВОСПРИНИМАЕМЫМ" /ДЖ. БЕРКЛИ/

Начатый Локком анализ чувственного и рефлективного опыта продолжил Дж. Беркли (1685-1753), но в отличие от Локка, который утверждал, что в процессе познания идеи

рождаются после воздействия на нас внешних объектов, Беркли не признал роли внешнего мира в появлении наших идей и заявил, что „существование чувственно воображаемой вещи ничем не отличается от чувственного воображения или восприятия“ (27.47).

„Ничего подобного тому, что философы называют материальной субстанцией, не существует“, – писал Беркли, – ибо такое учение необходимо приводит нас к нелепости... Например, не является ли нелепостью думать, что одна и та же вода в одно и то же время может быть и холодной и теплой?... А ведь окажется именно так, если предположить, что одна рука у человека горячая, другая холодная и обе руки сразу опустит тот в сосуд с водой средней температуры; в таком случае для одной руки вода покажется ему холодной, а для другой – теплой, и это одновременно. Исходя из этого, спрашивает Беркли, „разве не должны мы в двух совершенно сходных случаях высказывать одно и то же суждение?“, а если нет, то не означает ли это „что тепло и холод – только ощущения, существующие в нашей душе“ или что „ощущение, вызываемое булавкой, когда человек уколет палец, не находится в булавке“, а в том случае, „когда мы сожжем палец углем, нельзя думать, что испытываемое при этом ощущение находится в огне?“ (27.200-267).

По словам Беркли, „все качества, которые воспринимаются чувствами: тепло и холод, сладость и горечь и др. не существуют вне ума“, и, следовательно, под действительным существованием чувственных вещей вряд ли можно подразумевать „некоторое самостоятельное бытие вне разума, отличное от их воспринимаемого бытия“; например, „то, что обыкновенно кажется сладким, больному нёбу покажется горьким... так же разным лицам одна и та же пища представляется различного вкуса, и то, чем наслаж-

дается один, в другом вызывает отвращение. А как могло бы это быть, если бы вкус был чем-то действительно присущим пище?", или: „Всякий знает, что во время желтухи все вещи кажутся желтыми... не следует ли из этого, что все цвета являются одинаково кажущимися и что ни один цвет, который мы воспринимаем, в действительности, не присущ никакому внешнему объекту?" „Если бы цвета были действительными свойствами или состояниями, присущими внешним телам, они не менялись бы без какой-либо перемены, совершающейся в самих телах"; исходя из этого: „цвет, звуки, вкусы – словом, все те так называемые вторичные качества, безусловно, не имеют существования вне разума" (27.200-267).

Локк делил чувственные качества на первичные и вторичные. Первичными он называл протяженность, форму, плотность, движение, покой, вещественность или непроницаемость, число и считал все эти качества действительно существующими в телах. Вторичными же он объявил все прочие ощущаемые качества, как, например, цвета, звуки, вкусы и т.д.; при этом идеи, человека о вторичных качествах не схожи с чем-либо объективно существующим, тогда как идеи первичных качеств суть отпечатки, или образы, вещей, существующих вне духа.

Однако мысль Локка о таком различии между первичными и вторичными качествами Беркли не признал. По его мнению, первичные качества так же не присущи внешним объектам, как и вторичные, и нельзя, следовательно, думать, что первичные качества существуют где-то там, вне духа, в некой немыслящей субстанции, которую Локк называл материей. Протяжение и движение, так же как и все первичные качества, суть лишь идеи, существующие в духе, писал Беркли; идея же, по его глубокому убеждению, не может быть схожа ни с чем другим, кроме идеи: „Все вещи,

которые мы видим и осязаем, есть лишь разнообразные ощущения, понятия, идеи и чувственные восприятия, и даже мысленно нельзя отделить их друг от друга", – утверждал он (27,257).

Развивая в своих трудах чисто номиналистические взгляды, Беркли утверждал, что „то, что главным образом сделало умозрение трудным и запутанным и породило бесчисленные заблуждения и затруднения почти во всех частях науки, есть мнение, будто ум обладает способностью образовывать абстрактные идеи, или понятия о вещах" (27.155). „Ни наши мысли, ни страсти, ни идеи, образуемые воображением, не существуют вне нашей души – они не могут существовать иначе как в духе, который их воспринимает. Я полагаю, что каждый может непосредственно убедиться в этом, если обратит внимание на то, что подразумевается под термином „существует" в его применении к ощущаемым вещам. Так, например, когда я говорю, что стол, на котором я пишу, существует, то это значит, что я вижу и ощущаю его" (27.172), – писал Беркли; или: „Я вижу эту вишню, я осязаю её, я пробую её и я убежден, что она реальна. Устрани ощущение мягкости, влажности, красности, терпкости и ты уничтожишь вишню, так как она не есть бытие, отличное от ощущений, то вишня, я утверждаю, есть не что иное, как соединение чувственных впечатлений или идей, воспринимаемых разными чувствами; эти идеи объединяются в одну вещь умом, ибо каждая из них наблюдается в сопровождении другой... Отсюда следует, что, когда я вижу, осязаю, испытываю вкус различного рода способами, я убежден, что вишня существует, или является реальной" (27.345); её реальность, по мнению Беркли, не есть нечто отвлеченное от этих ощущений, и если все-таки „под словом „вишня" кто-нибудь подразумевает непознаваемую природу, отличную от её воспринимаемого бытия, то в

таком случае он должен признать, что ни он, ни кто-либо иной не может быть уверен, что она существует" (27. 345-347).

Отрицая объективный статус понятий, Беркли удивляется тому, как это таким „странным образом среди людей преобладает мнение, что дома, горы, реки, одним словом, чувственные вещи имеют существование, природное или реальное, отличное от того, что их воспринимает разум... ибо, что же такое эти объекты, как не вещи, которые мы воспринимаем посредством чувств? А что же мы воспринимаем, как не свои собственные идеи или ощущения? И разве это прямо-таки не нелепо, что какие-либо идеи или ощущения, или комбинации их могут существовать, не будучи воспринимаемы?" (27.172). „Свет и цвет, тепло и холод, протяжение и формы, словом, все вещи, которые мы видим и осязаем, – что они такое, как не разнообразные ощущения, понятия, идеи и чувственные впечатления? И возможно ли даже мысленно отделить которую-либо из них от восприятия?" (27.173). „Как я не в состоянии видеть или осязать нечто без действительного ощущения вещи, точно так же я не в состоянии помыслить ощущаемые вещь или предмет независимо от их ощущения или восприятия... объект и ощущение одно и то же и не могут поэтому быть абстрагируемы одно от другого" (27.173), – пишет Беркли, подчеркивая таким образом каждый раз, что „существовать – означает быть воспринимаемым", что „весь небесный хор и все убранство земли, одним словом, все вещи, составляющие Вселенную, не имеют существования вне духа; что их бытие состоит в том, чтобы быть воспринимаемыми" (27.173).

Не признавая выдвинутые Локком различия между первичными и вторичными качествами и придерживаясь целиком субъективистского понимания опыта, когда полностью игнорируется тот факт, что существовать одно, а

быть воспринимаемым – другое, Беркли не уставал повторять, что вещи, непосредственно воспринимаемые нами, суть идеи, которые существуют только в уме (27.359).

Объясняя устойчивость формы наших чувственных восприятий тем, что порядок их последовательности хранится вечно в разуме Божьем, Беркли писал, что „те твердые правила и определенные методы, коими дух порождает или возбуждает в нас идеи ощущений, называются законами природы. Это дает нам род предвидения, которое делает нас способными управлять нашими действиями для пользы жизни" (27.184); и далее: „Когда мы видим, что за известными идеями ощущений постоянно следуют другие идеи, и знаем, что так бывает не вследствие нашей деятельности, то мы немедленно приписываем самим идеям силу и действие и превращаем одну в причину другой, хотя ничего не может быть более нелепо и непонятно" (27.185).

Именно такие субъективистские умонастроения подготовили почву для агностицизма Д. Юма, который фактически является логическим продолжением того берклианского положения, что объективный мир непознаваем и что вообще вопрос о характере существования объективного мира является бессмысленным. Существовать и быть воспринимаемым одно и то же! – вот главный тезис философской позиции Беркли.

§3. „В ЧЕМ СОСТОИТ НАША ИДЕЯ НЕОБХОДИМОСТИ?" /Д. ЮМ/

Итак, Беркли принципиально отказался от материи, не признал объективного статуса причинности, опроверг идею о существовании внешнего мира и, заявив, что вещи, воспринимаемые нами, не обладают никакой субстанцией, стал утверждать, что о реальности этих вещей можно говорить постольку, поскольку существуют они в нашем уме или же в разуме некоего Вечного Духа. Еще дальше в

этом направлении пошел Давид Юм (1711-1716). Он, так же как и Беркли, объявил внешний мир восприятием, подобно ему отказался от материи и признал реальность одних лишь впечатлений (ощущений) и идей. Вопрос о том, познаваема объективная реальность или нет, Юм счел неразрешимым, на первый план выдвинул проблему связи идей и впечатлений и центральным пунктом своей гносеологии сделал учение о причинности.

По словам Юма, человеку реально даны лишь восприятия, которые, со своей стороны, делятся, на впечатления двоякого рода: впечатления ощущения и впечатления рефлексии. „Различие между ними состоит в той степени силы и живости, с которой они поражают наш ум и прокладывают свой путь в наше мышление и сознание“ (28,т.1,89), – пишет он.

Впечатлениями ощущения Юм называет первичные восприятия, т.е. непосредственные впечатления внешнего опыта, впечатлениями же рефлексии – вторичные восприятия, т.е. чувственные образы памяти и впечатления внутреннего опыта. Но „так как мы никогда не вспоминаем ни одного впечатления, не приписывая ему существования, значит идея существования, должна происходить либо от отчетливого впечатления, соединенного с каждым восприятием или с каждым объектом нашей мысли, либо быть тождественной самой идее восприятия или объекта“ (28,т.1,161).

Признав проблему познаваемости объективного мира неразрешимой, Юм утверждает, что „каждая идея происходит от сходного с ней впечатления“; по его словам, „уму никогда не дано реально ничего, кроме его восприятий или впечатлений и идей“, а что касается внешних объектов, то они „становятся известны нам только с помощью вызываемых ими восприятий... отсюда следует, что мы не можем представить себе что-то или образовать идею чего-то специ-

фически отличного от идей и впечатлений". Следовательно, „мы никогда ни на шаг не выходим за пределы самих себя и не можем представить себе какое-нибудь существование, помимо тех восприятий, которые появились в рамках этого узкого кругозора" (28,т.1,163), – пишет он.

Разделив впечатления на два вида: впечатления ощущений, которые являются источником первичных, простых идей, и впечатления рефлексий, на базе которых входят в сознание вторичные, сложные идеи, Юм утверждает, что „все наши простые идеи при первом своем появлении происходят от простых впечатлений, которые им соответствуют и которые они в точности представляют", что же касается сложных идей, то, несмотря на большое сходство между нашими сложными впечатлениями и идеями, вряд ли можно сказать, что они являются точными копиями друг друга. „Я замечаю, что многие из наших сложных идей никогда не имели соответствующих впечатлений, а многие из наших сложных впечатлений никогда не копируются точно в идеях",– пишет он (28,т.1,90-93).

Образование сложных идей Юм толкует как психологические ассоциации простых идей друг с другом и на этом фоне рассматривает следующие формы отношений: сходство, смежность во времени или пространстве, причина и действие и др. „В объектах нет ничего убеждающего нас в том, что они всегда отделены друг от друга или всегда смежные; открывая же с помощью опыта и наблюдения, что такое их отношение неизменно, мы всегда заключаем, что существует какая-нибудь скрытая причина, разделяющая или соединяющая их. Такое же заключение применимо и к тождеству" (28,т.1,169), – пишет он.

Отвечая отрицательно на вопрос, существуют ли врожденные идеи, Юм в своей гносеологии развивает линию эмпиризма. Он пишет: „Наш разум не только изменяет нам при попытке открыть первичную связь причин и действий,

но даже и после того, как опыт ознакомит нас с их постоянным соединением, не в состоянии дать нам удовлетворительный ответ на вопрос, почему распространяем этот опыт за пределы тех частных случаев, которые попали в поле нашего наблюдения. Мы предполагаем, что должно быть сходство между теми объектами, которые мы узнали из опыта, и теми, которые лежат вне сферы нашего наблюдения, но никогда не в состоянии доказать это" (28,т.1,189).

Центральным пунктом гносеологии Юма становится исследование причинно-следственной зависимости. Отрицая объективный характер этой связи и указывая на то, что в основе принципа причинности лежит лишь привычка, Юм приходит к агностическим выводам: „Каким образом мы выходим в своих рассуждениях за пределы своих непосредственных впечатлений и заключаем, что такие-то определенные причины должны иметь такие-то определенные действия... в чем состоит наша идея необходимости, когда мы говорим, что два объекта необходимо связаны друг с другом?" (28,т.1,261).

Указывая на то, что единственное отношение, которое выводит нас за пределы наших чувств, есть причинность, Юм подчеркивает в то же время, что „наш ум не может сказать нам с достоверностью, что случаи, с которыми мы еще не познакомились на опыте, необходимо должны быть сходны с теми, которые мы знаем из опыта" (28,т.1,204); по его словам, ни на какой основе деятельности мысли не можем мы объяснить, „что дает начало принципу причинности и из чего мы выводим, что такие-то особенные причины необходимо должны иметь такие-то особенные действия, почему мы заключаем от одних к другим" (28,т.1,175-179), или: „Как происходит, что мы переносим свой опыт на случаи, которых еще не знаем из опыта, переносим

преднамеренно или в молчаливом согласии, прямо или косвенно?" (28,т.1,206).

Признавая, что „все заключения о фактах основаны на отношении причины и действия" и что „лишь с помощью этого отношения можем мы выходить за пределы свидетельств нашей памяти и чувств", Юм отмечает все же, что „ни один объект не проявляет в своих доступных чувствам качествах ни причин, его породивших, ни действий, которые он произведет", но подчеркивает и то обстоятельство, что „наш разум без помощи опыта не может сделать никакого заключения относительно реального существования и фактов" (28,т.2,28-30).

Обосновывая мысль, что причины и действия могут быть открыты не посредством разума, а посредством опыта, Юм пишет: „Я решаюсь выдвинуть в качестве общего положения, не допускающего исключений, то, что знание отношения причинности отнюдь не приобретается путем априорных заключений, но проистекает всецело из опыта" (28,т.2,29); „мы склонны воображать, что были бы в состоянии открыть такие действия без опыта, путем одной лишь деятельности нашего разума", но вынуждены признать, что „наш ум никоим образом не может найти действия в предлагаемой причине, даже посредством самого точного и тщательного рассмотрения; ведь действие совершенно отлично от причины и в силу этого никогда не может быть открыто в ней" (28,т.2,30-32).

„Когда спрашивают, какова природа всех наших заключений относительно фактов, то самым надлежащим ответом является следующий: они основаны на отношении причинности. Если спрашивают, что лежит в основании всех наших рассуждений насчет этого отношения, то можно ответить: опыт!.. Открытием самого закона мы обязаны исключительно опыту, и все абстрактные рассуждения в

мире ни на шаг не приблизили бы нас к знанию его". Но „если дух пытливости не оставит нас и мы спросим, что лежит в основании всех заключений из опыта, то можно ответить, что все заключения из опыта суть действия привычки" (28,т.2,39-46), – пишет Юм.

Указав на то, что у нас нет возможности узнать, повторятся ли в будущем те последовательности впечатлений, которые мы наблюдали на опыте в прошлом, Юм выявил тем самым факт эмпирической непроверяемости причинности. Он показал, что не существует никакой рациональной основы для того, чтобы можно было доказать, что если какое-то явление **A** в нашем прошлом опыте всегда следовало за событием **B**, то и в будущем оно неизменно будет следовать так же. На основе этого Юм делает вывод, что те связи, которые мы называем законами, не более чем случайные последовательности впечатлений и что наша вера в причинность лишь простая привычка. Отрицая способность человека познать внешний мир, Юм признал тем самым полную невозможность анализа проблемы метафизики (28,т.2,540-700).

Признавая привычку главным ориентиром в жизни человека, Юм в этике поддерживает концепцию неизменности человеческой природы и дает критику тех оснований, которые как будто объясняют преобладание доктрины свободы. По словам Юма, хотя человек, совершив какой-нибудь поступок, и сознает, что он находился под влиянием известных целей и мотивов, ему все же трудно убедить себя в том, что в это время им управляла необходимость и что для него совершенно невозможно было бы действовать иначе. Дело в том, что идея необходимости заключает в себе указание на силу, насилие и принуждение, человек же не осознает их в себе; а свобода, или случайность, есть не что иное, как отсутствие такого принуждения, или некоторое

испытаваемое нами безразличие к тому, переходить или не переходить от идеи одного объекта к идее другого (28,т.2,540-700).

К тому же Юм обращает внимание на то, что „весьма немногие способны проводить различие между свободой самопроизвольности и свободой безразличия", т.е. „между той, которая противоположна насилию, и той, которая означает отрицание необходимости и причин..." „Мы, – говорит Юм, – чувствуем, что наши поступки в большинстве случаев подвластны воле, и воображаем, будто чувствуем, что сама воля неподвластна ничему, ибо если кто-либо отрицает это и тем самым побуждает нас попытаться испробовать (себя), то мы чувствуем, что воля легко перемещается по всем направлениям и порождает представление о самой себе даже там, где она не действует". Но „если единственным мотивом наших действий является желание показать свою свободу, значит, мы никак не можем высвободиться от уз необходимости", т.е. „мы всегда можем вообразить, будто переживаем свободу внутри себя, но, тем не менее, любой зритель может вывести наши действия из руководящих нами мотивов и из нашего характера; и даже если он не может этого сделать, он все же приходит к общему заключению, что мог бы, если был в совершенстве знаком со всеми частностями нашего положения и темперамента и с самыми тайными пружинами нашей организации и нашего настроения, в чем именно и заключается сущность необходимости" (28,т.2,540-700).

Анализируя этическую позицию Юма, И.С. Нарский пишет: „Человек, по Юму, существо слабое, подверженное ошибкам и капризам ассоциации; образование приносит ему не знания, но привычки... Юм считал, что моральные оценки проистекают из чувства удовольствия. От этого гедонистического принципа Юм перешел к утилитаризму,

но в поисках мотивов, которые заставили бы людей следовать требованиям „общечеловеческого блага", обратился к альтруистическому индивидуализму" (10.814).

Этика Юма, по словам Нарского, сводится к психологии художественного восприятия, когда прекрасное толкуется как эмоциональная реакция на факт практической целесообразности объектов. „В социологии же Юм был противником как „власти от бога", так и договорных концепций происхождения государства. Общество, по Юму, возникло в результате разрастания семей, а политическая власть – из института военных вождей, которым народ „привык" подчиняться" (10.814).

Сам же Юм пишет: „Цель всех моральных рассуждений состоит в том, чтобы научить нас нашему долгу, с помощью надлежащих представлений о безобразии порока и красоте добродетели породить соответствующие привычки и заставить нас избегать одного и стремиться к другому. Но следует ли ожидать этого от выводов и заключений рассудка, которые сами по себе не имеют влияния на аффекты и не могут приводить в движение активные силы человека?" (28,т.2,214).

По мнению Юма, „люди ныне излечились от своей страсти к гипотезам и системам натурфилософии и не будут прислушиваться к каким-либо аргументам, кроме тех, которые извлекаются из опыта. Настало время предпринять попытку подобного преобразования во всех исследованиях по морали и отвергнуть любую систему этики, какой бы утонченной и остроумной таковая ни была, если она не основывается на фактах и наблюдениях" (28,т.2,217).

Рассуждая о справедливости, Юм признает, что справедливость полезна для общества: „Законы справедливости являются правилами, установленными в расчете на выгодность и полезность того частного состояния, в котором

люди в это время находятся... Они всецело зависят от частных положений и условий, в которых находятся люди, и обязаны своим происхождением и существованием той полезности, которая проистекает для народа от их строгого и неуклонного соблюдения" (28,т.2,228-229). „Если бы каждый человек имел сообразительность, достаточную, чтобы всегда уяснять себе тот глубокий интерес, который обязывает его соблюдать справедливость, и силу духа, достаточную, чтобы следовать общим и отдаленным интересам, противоборствуя соблазнам наличного удовольствия и наличной выгоды, то в этом случае никогда не было бы ничего подобного правительству или политическому обществу, а каждый человек, следуя собственной свободе, шел бы в полном мире и согласии со всеми другими" (28,т.2,247).

„Но, к сожалению, человек устроен иначе, и, следовательно, главное затруднение заключается в том, чтобы найти то средство, при помощи которого люди исцеляются от своей естественной слабости и подчиняются необходимости соблюдать законы справедливости и беспристрастия, несмотря на свою сильную склонность предпочитать близкое отдаленному". По мнению Юма, такое средство не может быть действительным без исправления указанной склонности, а так как невозможно изменить или исправить что-либо существенное в нашей природе, то самое большее, что мы можем сделать, – это изменить обстоятельства и наше положение и сделать так, чтобы соблюдение законов справедливости стало для нас ближайшим, а их нарушение самым отдаленным интересом. (28,т.2,186-189).

Но это, как пишет Юм, невыполнимо по отношению ко всему человечеству и может быть применено лишь к тем лицам, которые непосредственно заинтересованы в осуществлении справедливости, лицам, которых мы называем

гражданскими властями. Без помощи гражданской власти люди не смогут изменить свою природу и излечить себя от опасной душевной ограниченности (28.т.2).

По словам Юма, все, что может сделать общество, это заинтересовать некоторых отдельных лиц в соблюдении справедливости и сделать так, чтобы эти люди не только соблюдали правила поведения в собственных поступках, но и принуждали других к правильному поведению, т.е. подчиняли требованиям справедливости все общество. Эти люди должны иметь право прибегнуть даже к помощи военных должностных лиц, чтобы те помогли им в управлении.

Исследуя главную проблему своей философии, проблему достоверности эмпирического знания, Юм развивает мысль о том, что опыт является единственным источником нашего знания, и утверждает, что разум не может мыслить a priori. Проводя анализ таких основных для эмпирических исследований понятий, как понятия причины и следствия, Юм обращает внимание на то, что прошлый опыт может дать нам достоверные сведения лишь относительно тех событий, которые охватываются им, но это вовсе не дает нам права распространять результаты старого опыта на будущее. Он пишет: „Два суждения: я заметил, что такой-то объект всегда сопровождается таким-то действием, и я предвижу, что другие объекты, похожие по виду на первый, будут сопровождаться сходными действиями, – далеко не одинаковы" (28,т.2,26). Несмотря на это, „от причин с виду сходных, мы ожидаем сходных же действий. В этом суть всех наших заключений из опыта" (28,т.2,38). На вопрос: „Какой процесс аргументации лежит в основании этого заключения?" – Юм отвечает, что „мы узнаем все законы природы и все без исключения действия тел только путем опыта; только посредством его и не посредством разума могут быть открыты причины и действия" (28,т.2,30).

Юм убежден, что идея необходимости имеет эмпирическую подоплеку, но в основании всех заключений из опыта лежит привычка: „Мы должны удовлетвориться привычкой как самым последним принципом всех наших заключений из опыта, какой мы только можем указать“ (28,т.2,45-46); далее он объясняет, что это значит: „Если мы заметили, что во многих случаях два рода объектов – огонь и тепло, снег и холод – всегда были соединены друг с другом, и если огонь или снег снова воспринимаются чувствами, то наш ум в силу привычки ожидает тепло или холод и верит, что то или другое из этих качеств действительно существует и проявится, если мы приблизимся к объекту“ (28,т.2,49). Юм пишет, что только „ввиду того, что привычка принуждает нас переносить на будущее во всех заключениях, мы с полной уверенностью ожидаем события там, где прошлое было вполне правильным и единообразным“ (28,т.2,60).

Исходя из этого причинно-следственное отношение теряет для Юма характер объективной необходимости и рассматривается как простая временная последовательность. По его словам, мы находим только то, что одно явление, действительно, фактически следует за вторым, и это все, что является внешним чувствам. „Дух не получает от этой последовательности никакого чувства, или внутреннего впечатления, а значит, ни в каком единичном, частном случае причинности нет ничего такого, что могло бы вызвать идею необходимой связи... Мы знаем, что тепло фактически постоянно сопровождает пламя, но какова между ними связь, не можем мы ни предположить, ни вообразить“ (28,т.2,65). В связи с этим впоследствии И. Кант скажет: „С самого возникновения метафизики не было события, столь решительного для её судьбы, как то нападение, которое сделал на неё Давид Юм“ (29.7). И действительно, философия Юма породила „роковую

„боязнь метафизики", ставшую – как сказал Эйнштейн – какой-то болезнью современного эмпирического философствования" (8.253).

Итак, согласно гносеологической позиции Юма, разум не в состоянии мыслить a priori; идея причинно-следственной связи вытекает из опыта, но в основе её лежит не проявленная в объективной необходимости и существующая вне нас генетическая связь, а привычка. Такое убеждение привело Юма к скептицизму. Но, как писал Эйнштейн, „человек стремится к достоверному знанию, и миссия Юма была обречена на неудачу" (8.250). По словам Канта, Юм „сумел только посадить свой корабль для безопасности на мель скептицизма, где и оставил гнить... другое дело – дать этому кораблю кормчего, который мог бы безопасно привести корабль к цели" (29.13). Философия Канта и была первым проявлением той тяги к достоверному знанию, о котором говорил Эйнштейн.

§4. „ВЕЛИЧАЙШАЯ ИЗ БЕД – НЕОБУЗДАННАЯ СВОБОДА" /И. КАНТ/

> **Мудрость вообще-то больше состоит в образе действия, а не в знании.**
> **Человек цель, а не средство.**
> **Сохранить целое – в интересах каждого из нас.**
>
> **И. Кант**

Иммануил Кант (1724-1804) выступил против положения Юма о том, что научная истина – простое соединение чувственного опыта, и в своей теории познания попытался отвести разуму подобающее ему место. Можно сказать, что, признав возможность чисто синтетического познания a priori и поставив в центре внимания не характер и структуру познаваемого объекта, а исследование специфики познавательной деятельности субъекта, Кант совершил переворот в

области философии. „Чувственный мир есть не что иное, как цепь явлений, связанных по общим законам“ (29.14), – писал он. Кант не отрицал, что наше познание начинается с опыта, но это, по его мнению, вовсе не означает, что оно целиком происходит из опыта.

Согласно Канту, существует независимое от опыта и от всех чувственных впечатлений познание; знания, полученные таким путем, называются априорными и отличаются от тех эмпирических знаний, которые имеют апостериорный источник и возможны лишь посредством опыта. По словам Канта, мы воспринимаем и оформляем опыт в соответствии с априорными формами мысли. Например, формы пространства и времени присущи нашему разуму независимо от опыта; так же: все общие и необходимые законы, которые открываются нам с помощью чувственного мира, принадлежат не самой природе, а только разуму, который вкладывает их в природу.

Исследуя проблему знания, Кант в первую очередь подчеркивает различие, существующее между поясняющими и расширяющими суждениями, и указывает на тот факт, что во всех суждениях, в которых мыслится отношение субъекта к предикату, это отношение может быть двояким: или предикат В принадлежит субъекту А, как нечто, содержащееся в понятии А (например, „все тела протяженны“), или же В целиком находится вне понятия А, хотя и связан с ним (например, „все тела имеют тяжесть“). В первом случае мы имеем дело с аналитическим суждением, а во втором – синтетическим.

Первый тип суждений, так называемые аналитические суждения, в которых связь предиката с субъектом мыслится через тождество, не добавляет ничего нового к содержанию познания, тогда как второй тип суждений – синтетические, в которых эта связь мыслится без тождества, расширяет это

содержание. Таким образом, все аналитические суждения, которые основываются на законе противоречия, по своей природе суть познания a priori; а что касается синтетических суждений, то для их обоснования только этот принцип уже недостаточен (29.19-20).

Отмечая роль синтетических суждений в возникновении и развитии каждой науки, в том числе и математики, Кант указывает на то, что чисто аналитическая наука не может вообще существовать. В связи с этим он говорит об ошибке Юма, который признал математику чисто аналитической наукой и, исходя из этого, дал ей одной право на существование. „Математические суждения синтетичны, – пишет Кант, – и Юм был не прав, когда он вообразил, что конструкция математики основывается исключительно на законе противоречия" (29.21-24).

Подчеркивая роль синтеза в процессе развития научной мысли, Кант утверждает, что синтетические суждения могут быть двоякого рода: „A posteriori, первоначальное происхождение которых эмпирично, – и такие, которые достоверны a priori и проистекают из чистого рассудка и разума; и те и другие сходятся между собою в том, что они никогда не могут быть обусловлены одним только основоположением анализа, именно законом противоречия; они требуют еще совершенно иного принципа" (29.20).

Синтетическими суждениями a priori Кант в первую очередь называет синтетические суждения в математике. „Нужно заметить, что собственно математические положения всегда суть суждения a priori, а не эмпирические, так как они имеют в себе необходимость, которая не может быть взята из опыта", – пишет Кант (29.21); здесь необходимо отметить, что новизна философии Канта заключается вовсе не в признании априорного характера суждений в математике, математику и до Канта считали априорной

наукой, она и до него представлялась как область нечувственного знания. Такова была, например, позиция рационалистов, которые признавали неэмпирическую основу достоверности и необходимости математики. Оригинальность философской позиции Канта выявляется тогда, когда он ставит свой главный вопрос, а именно: как возможно синтетическое познание a priori? Кант рассматривает эту проблему как в аспекте анализа сущности математики, так и в аспекте исследования фундаментальных основ естествознания.

„Математическое познание, – пишет Кант, – имеет особенность, что оно должно ставить свое понятие сначала в созерцании, и притом априорном или чистом, а не эмпирическом" (29.40); т.е. в основе математики, по словам Канта, „должно лежать какое-нибудь чистое созерцание, в котором она может представлять все свои понятия конкретно и вместе с тем a priori, или, как это часто называют, конструировать их" (29.40). Исходя из этого, Кант ставит целью объяснить в своей философии возможность чистого созерцания и на основе такого объяснения показать всем, как возможны синтетические суждения a priori в чистой математике.

Итак, главная проблема, по мнению Канта, заключается в том, чтобы выяснить, как вообще возможно созерцать что-либо a priori? Кант пишет: „Созерцание есть представление, как бы непосредственно зависящее от присутствия предмета. Поэтому кажется невозможным созерцать первоначально a priori", ибо привыкли думать, что „не может созерцание предмета предшествовать самому предмету" (29.41). Но, в отличие от других, Кант допускает такую возможность и вводит свое собственное понимание созерцания a priori.

Главное, он не признает, что в нашем сознании могут быть представлены вещи, существующие вне нас, т.е. вещи

объективного мира, так как, если бы такая возможность существовала, не имело бы уже никакого смысла говорить о созерцании a priori, а шла бы речь только об эмпирическом познании. Кант допускает возможность познания a priori и пишет: „Возможность того, чтобы созерцание предшествовало как познание a priori действительному предмету, обнаруживается только в том единственном случае, если это созерцание не будет содержать ничего, кроме формы чувственности, – формы, предшествующей им от предметов" (29.42). Это означает, что „мы можем созерцать a priori вещи только посредством формы чувственного созерцания", в которой (что самое главное) „мы можем познавать объекты только такими, какими они нам (нашим чувствам) являются, а не такими, какими они могут быть сами по себе" (29.42). Кант пишет: „Чистая математика, как синтетическое познание a priori, возможна только потому, что она относится исключительно к одним предметам чувств, эмпирическое созерцание которых основывается на чистом созерцании (пространства и времени) и притом a priori" (29.43-44).

Вводя понятие созерцания a priori, Кант ставит целью объяснить основу синтетических суждений в математике и показать причину их необходимого и достоверного характера; при этом следует еще раз отметить, что необходимость и достоверность математики, о которых говорит Кант, в принципе отличаются от той аподиктической (доказывающей) достоверности, основанной лишь на логической необходимости и неопровержимости, которая была известна в математике с момента её возникновения и постоянно привлекала к себе внимание философов. Именно из-за этого рационалисты возвели математику в ранг идеала науки, но, говоря о логической необходимости и достоверности дедуктивного вывода, они, как правило, забывали о том, что

всегда, как только дело доходило до основных положений какой-нибудь математической конструкции, исчезала всякая необходимость и достоверность и ученые оказывались перед глубокой неопределенностью и неразберихой.

Эмпирики в таких случаях признавали источником основных положений чувственный опыт, а рационалисты – интеллектуальную интуицию, но ни одни, ни другие не могли указать на какие-нибудь надежные гарантии достоверности и необходимости фундаментальных суждений; рационалисты, например, хотя и признавали чистую математику и во весь голос говорили о её особом характере, не могли объяснить основу такой её сущности. Кант же, в отличие от них, пишет: „В основе математики лежат чистые созерцания a priori, делающие возможными и её синтетические аподиктические положения"; именно трансцендентальная дедукция понятий пространства и времени объясняет возможность чистой математики, „которую можно, пожалуй, допустить, но никак нельзя понять без такой дедукции" (29.45-46).

Таким образом, Кант попытался на основе понятия „трансцендентальной дедукции" объяснить необходимый и достоверный характер математических аксиом, но, объявив при этом, что „созерцается только так, как нам является, а не как оно есть само по себе", заключил эту необходимость и достоверность в рамки чисто субъективной сферы трансцендентального (29.46). Из этого следует уже полное и принципиальное отрицание объективного характера математики.

Аналогичную позицию занял Кант и по отношению к естествознанию. „Природа есть существование вещей", насколько оно определено общими законами. „Если бы природа означала существование вещей самих по себе, то мы бы никогда не могли её знать, ни a priori, ни a posteriori", –

утверждает он, указывая тем самым на то, что объективная действительность в принципе непознаваема (29.59).

Непознаваема она a priori, по Канту, потому, что „мы не можем знать, что принадлежит вещам самим по себе", „не можем знать о том, чем сама вещь определяется в действительности, в своем существовании вне моего понятия". „Мой рассудок с теми условиями, под которыми он только может связывать определения вещей в их существовании, не предписывает самим вещам никаких правил. Не вещи сообразуются с моим рассудком, а мой рассудок должен бы применяться к вещам; следовательно, они должны бы быть прежде мне даны, чтобы взять с них эти определения: но тогда они не были бы познаваемы a priori" (29.59).

Так же невозможно, согласно Канту, познание природы вещей самих по себе a posteriori, „ибо, если опыт должен сообщать мне законы, которым подчинено существование самих вещей, то эти законы, насколько они касаются вещей самих по себе, должны бы необходимо принадлежать этим вещам и вне моего опыта. Между тем, опыт хотя и поучает меня тому, что существует и как оно существует, но никогда не показывает, что это необходимым образом должно быть так, а не иначе. Следовательно, опыт никогда не даст познания о природе вещей самих по себе" (29.60).

Такая позиция знакома нам уже с философии Беркли и Юма; но Кант не останавливается на этом и , в отличие от Беркли и Юма, утверждает, что „мы обладаем чистою естественною наукою, которая a priori и со всею необходимостью сообщает законы, управляющие природой"; т.е. утверждает, что „существует чистая естественная наука и вопрос только в том, как она возможна" (29.60-61).

Обсуждение данной проблемы Кант начинает с заявления о том, что природа есть только совокупность предметов опыта и как таковая она познаваема уже a priori, ибо

закономерность, которая присуща ей, носит здесь необходимый характер; после этого Кант пытается показать, как возможно априорное познание необходимой закономерности, присущей предметам опыта.

Кант заявляет, что „объективное значение опытного суждения есть не что иное, как его необходимая всеобщность" (29.65). При этом последняя, по его мнению, вовсе не зависит от эмпирических и вообще чувственных условий, а определяется с помощью чистого рассудочного понятия; „дело чувств – созерцать, рассудка – мыслить", – пишет Кант (29.73). А мыслить, по Канту, – значит соединять представления в сознании; т.е. он считает, что каждое чувственное созерцание должно быть сначала подведено под понятия, существующие совершенно a priori в чистом рассудке, и только после этого оно превратится в опыт.

Главное в позиции Канта заключается в том, что априорные формы связи представляют собой для него условия всеобщности эмпирических суждений и именно эта всеобщность выражает их объективное значение. Следовательно, „опыт состоит в синтетической связи явлений (восприятий) в сознании, насколько эта связь имеет характер необходимости" (29.74), и эти „основоположения возможного опыта суть вместе с тем всеобщие законы природы, которые могут быть познаны a priori" (29.75). Таков ответ Канта на вопрос: как возможно чистое естествознание?

Кант согласен с Юмом в том, что никакое априорное познание объективной причинно-следственной связи, если таковая и существует, невозможно, но не разделяет его мнения о том, что понятие причинности взято просто из опыта, что необходимость, о которой идет здесь речь, только выдумка и, как говорит Юм, обман долгой привычки. Для Канта понятие причинности существует a priori, прежде всякого опыта и как форма надиндивидуального, транс-

цендентального сознания имеет объективную значимость (29.82).

Следовательно, объективность познания, по Канту, обуславливается уже не непосредственным отражением существующей вне и независимо от нас природы, а характером всеобщности чистого рассудочного понятия, когда сам объект, как „вещь в себе", остается непознанным. Природа и возможный опыт для Канта совершенно одно и то же; „рассудок не черпает свои законы (a priori) из природы, а предписывает их ей" (29.94).

Юм понял, что понятие причинности нельзя вывести из эмпирического материала логическим путем и, исходя из этого, пришел к скептицизму, Кант же, признав неэмпирическое происхождение причинности, объяснил заложенную в ней необходимость трансцендентальной априорностью.

Признавая опыт продуктом, производным от нашего рассудка, Кант имел целью преодолеть недостатки как эмпиризма, так и рационализма; следовательно, утверждая, что познание начинается с опыта, он в то же время не допускал, что из опыта все и происходит. Кант признавал полную зависимость содержания опыта от априорных форм рассудка и отрицал тем самым возможность познания объективного мира. „Однако, – пишет А. Эйнштейн, – правильным в кантовской постановке проблемы является следующее: если рассмотреть с логической точки зрения, то окажется, что в процессе мышления мы, с некоторым „основанием", используем понятия, не связанные с ощущениями" (8.251). Эта позиция Эйнштейна, суть которой мы попытаемся раскрыть позже, не толкает человека к скептицизму, а ведет его к таинственной глубине человеческого познания и принципиально отличается от того содержания понятия „априорного", которое было введено у Канта.

Рассуждая о математике, Кант пришел к выводу, что нельзя решить посредством опыта следующие вопросы: Существует ли мир от вечности или имеет начало? Делима материя до бесконечности или же состоит из простых частей? Существует в мире необходимость или все в нем случайно? В связи с этим он обнаружил антиномичный, раздвоенный в противоречии характер человеческого разума и сделал великое открытие в области диалектики.

Но вместе с тем он заключил, что метафизика как наука может претендовать только на обманчивую видимость, и на вопрос, способны ли мы познать существующую вне нас действительность, заявил, „что человеческий рассудок должен быть обвиняем не в том, что он не знает, т.е. не может сам собою определить сущность вещей, а напротив, в том, что он требует такого определенного познания этой сущности, как данного предмета, тогда как это есть только идея“ (29.112).

Итак, для Канта пространство и время являются априорными формами сознания; они не присущи объектам, существующим вне нас; наш опыт полностью определяется организующей силой человеческого сознания, которое вкладывает в природу всеобщие и необходимые законы; следовательно, внешний мир непознаваем; т.е. мы не знаем и никогда не сможем знать другую природу, кроме той, которую конструирует трансцендентальное сознание; оно, внося в наш опыт всеобщие определения и представляя собой надиндивидуальное начало в человеке, обуславливает, по словам Канта, объективность нашего знания.

Объявив, что ощущения всегда подстраиваются под априорные формы мысли, Кант тем самым поставил на первое место исследование деятельной стороны трансцендентального субъекта и признал онтологию подчиненной гносеологии. Процесс познания, по его мнению, протекает в

следующей последовательности: упорядочивание материала ощущений чувственными формами созерцания (пространство и время), затем подведение этого чувственного материала под единство априорных форм рассудка (категории), когда происходит конструирование общезначимого объекта, что представляет собой фундамент процесса познания и открывает путь для деятельности разума; но разум в своем стремлении постичь последнее, безусловно, сталкивается с противоречиями. Эти противоречия выявляют антиномичный характер мышления и указывают на те границы, где, согласно Канту, кончается сфера деятельности теоретического субъекта и происходит переход на другой уровень субъективной деятельности. Начинается сфера деятельности практического субъекта, в которой раскрывается в основном индивидуальная сущность личности; „мудрость вообще-то больше состоит в образе действий, чем в знании", – писал Кант. „Только Кант определенно выдвинул различие между рассудком и разумом и установил это различие следующим образом: рассудок имеет своим предметом конечное и обусловленное, а разум – бесконечное и безусловное" (22.462), – скажет впоследствии Гегель.

С открытием антиномичности мышления кончается, по мнению Канта, иллюзия, что человек может познать вещи, существующие сами по себе, и выявляется тот факт, что между мирами „вещей в себе" и „вещей для нас", т.е. вещей, которые творит сам человек с помощью трансцендентального сознания (явлений), существует непреодолимая грань. Вещи сами по себе остаются всегда непознаваемыми; они недоступны ни для чувственности человека, ни для его теоретического разума. Здесь предел познавательной возможности человека, который способен познать лишь конструированный своим сознанием мир опыта; только этому миру присуща постигаемая теоретическим разумом

необходимость, представляющая собой главный предмет исследования науки. Указав на эти пределы познавательной деятельности теоретического разума, Кант тем самым ограничил сферу науки и освободил место для бога.

Дело в том, что Кант оставил человеку возможность выйти в мир „вещей в себе". Эта возможность предоставляется ему через практический разум (разумная воля), который направляет действия человека в этой жизни, руководит его поступками и определяет его нравственный облик; она и выводит человека к идее бога. Именно через понятие „практического разума", как автономной (самозаконной) воли человека, которая функционирует в соответствии со всеобщими целями, а не личными, эгоистическими интересами, вводится в философию Канта понятие свободы личности. „Добро, которое признается конечной целью мира, с самого начала определяется в кантовском учении как лишь наше добро, как моральный закон нашего практического разума" (22.180), – писал Гегель.

По словам Канта, разумное существо есть цель сама по себе, а не средство для чего-то другого. „Во всем сотворенном, – пишет он, – все что угодно и для чего угодно может быть употреблено всего лишь как средство; только человек, а с ним каждое разумное существо, есть цель сама по себе" (30,т.4,ч.1,414). Свобода, по Канту, это преодоление человеком чувственных наклонностей, это победа над эгоистическими целями, это следование категорическому императиву, который сама личность ставит над собой и который гласит: „Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства" (30,т.4,ч.1,347).

Итак, деятельность практического субъекта, при которой раскрываются нравственные черты отдельной личности, направляется, согласно Канту, выбранным самой личностью

категорическим императивом; и она, эта практическая деятельность индивида, заключающая в себе строгую направленность на целое и, следовательно, обладающая движущим стимулом и целью, стоит выше деятельности теоретического субъекта.

Автономная воля практического субъекта самозаконна, она полностью направлена у Канта на исполнение нравственного долга и, следовательно, требует от индивида не только преодоления его чувственных наклонностей, но и учета всеобщих целей в практических действиях.

Рассуждая о свободе воли, Кант пишет, что „проявления воли, человеческие поступки, подобно всякому другому явлению природы, определяются общими законами природы"; так что, если действия свободы человеческой воли рассматривать в совокупности, то, как правило, вырисовывается определенная закономерность и все то, что представлялось нам запутанным и не поддающимся правилу у отдельных людей, по всему роду человеческому предстает как поступательное развитие его первичных задатков; но „отдельные люди не думают о том, что, когда они, каждый по своему разумению, преследуют свои собственные цели, то они незаметно для самих себя идут к неведомой им цели природы, как за путеводной нитью, и содействуют достижению этой цели" (30,т.6,7.).

„Все природные задатки живого существа предназначены для совершенного целесообразного развития", – пишет Кант, подчеркивая вместе с тем, что „природные задатки человека, направленные на применение его разума, развиваются полностью не в индивиде, а в роде"; человек должен научиться наиболее полно использовать свои природные задатки, а самой природе нужен „необходимый ряд поколений, которые передавали бы друг другу свое просвещение, дабы, наконец, довести задатки в нашем роде до той

степени развития, которая полностью соответствует её цели“ (30,т.6,7-10).

По мнению Канта, главное „средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей, – это антагонизм их в обществе, поскольку он, в конце концов, становится причиной их законосообразного порядка“ (30,6,т.9).

Хотя антагонизм, по словам Канта, и угрожает обществу разъединением, зато пробуждает все силы человека, заставляет его создать себе положение среди других; „здесь начинаются первые истинные шаги от грубости к культуре, которая, собственно, состоит в общественной ценности человека“, развиваются все таланты, усовершенствуется вкус, кладется начало для утверждения образа мысли, грубые природные задатки нравственного различия постепенно превращаются в определенные практические принципы и, в конце концов, формируется „моральное целое“. „Люди, столь же кроткие, как овцы, которых они пасут, вряд ли сделали бы свое существование более достойным, чем существование домашних животных... Поэтому да будет благословенна природа за неуживчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать и господствовать! Без них все превосходные природные задатки человечества оставались бы навсегда неразвитыми“, – пишет Кант (30,т.6,10).

Кант говорит, что „величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую его вынуждает природа, – достижение всеобщего правового гражданского общества“, ибо только в таком обществе, „в котором максимальная свобода под внешними законами сочетается с непреодолимым принуждением“, т.е. в обществе, „которое будет представлять собой совершенно справедливое гражданское устройство“, может быть достигнута высшая цель природы;

следовательно, достижение такого общества, согласно Канту, „должно быть высшей задачей природы для человеческого рода“ (30,т.6,10-12).

Кант утверждает, что „вступить в состояние принуждения заставляет людей, расположенных к полной свободе, беда, и именно величайшая из бед – та, которую причиняют друг другу сами люди при необузданной свободе“. По его мнению, „человек есть животное, которое, живя среди других членов своего рода, нуждается в господине“, он склонен всегда злоупотреблять своей свободой, и для того, чтобы не происходило такое, человеку нужен господин, который „сломил бы его собственную волю и заставил его подчиняться общепризнанной воле, при которой каждый может пользоваться свободой“ (30,т.6,12-20).

Эта проблема, которая является самой трудной проблемой для человечества и, как правило, решается им позднее всех других, возникает не только при установлении отношений отдельного индивида с обществом, но, что не менее важно, дает о себе знать и при формировании внешних отношений между государствами. Каждое государство пользуется свободой, и для того, чтобы в неизбежном антагонизме между государствами можно было найти состояние покоя и безопасности, необходимо, чтобы каждое государство пожертвовало в нужный момент своей свободой и нашло покой и безопасность в законосообразном устройстве. Как индивид, так и государство должны, по Канту, проникнуться „сознанием необходимости сохранения целого в интересах каждого из них“ (30,т.6,21).

Понимание проблемы „человек–мир“, предложенное Кантом в его философии, толкнуло человеческую мысль к новому анализу проблемы субъекта и его деятельной природы. В связи с этим в центре внимания встал культурно-исторический аспект исследования и место онтологии бытия стала постепенно занимать онтология субъекта.

Глава IV. Диалектика и принцип историзма

§1. „ПРОИСХОДИТ ДЕДУЦИРОВАНИЕ АБСОЛЮТНОГО СУБЪЕКТА И МОЖНО ГОВОРИТЬ О ГОСПОДСТВУЮЩЕЙ РОЛИ НАУКОУЧЕНИЯ“ /И. ФИХТЕ/

Новый подход к проблемам метафизики и деление бытия на мир природы и мир человека, которому положил начало Кант, толкнули послекантовскую философскую мысль на признание принципиального различия природы и культуры и выдвинули на первый план деятельную сторону субъекта, когда человек рассматривается уже как цель сама по себе. Именно такой подход к проблеме человека определил в дальнейшем суть философии И.Г. Фихте (1762-1814) и дал толчок развитию теории диалектики (Шеллинг, Гегель), где место трансцендентального субъекта Канта занял объективный дух. „В кантовской философии лишь формально устанавливается принцип, что мышление определяет себя из самого себя. Но каким образом и как далеко происходит это самоопределение мышления, Кант еще не показал. Фихте же, напротив, осознал этот недостаток кантовской философии и, выдвинув требование дедукции категории, сделал вместе с тем попытку действительно дать таковую. Фихтевская философия делает „я“ исходным пунктом философского развития, и категории должны получаться в результате деятельности „я“, – писал Гегель (22.184).

Итак, свою философскую систему Фихте начал строить с того, что указал на противоречивый характер кантовского понятия „вещи в себе“; он признал его остатком догматического мышления и объявил, что из „чистого Я“ трансцендентальной апперцепции должны быть выведены не только форма знания, как утверждал Кант, но и все его содержание. „Сознание и вещь находятся вместе“, – писал Фихте и упоминал их, как правило, только совместно. Он спрашивал: „Можешь ли ты мыслить вещь без того, чтобы

сознавать её, или мыслить совершенно определенное сознание без его вещи? Возникает ли для тебя реальность иначе, как именно посредством погружения твоего сознания в его низкую степень? и не прекращается ли вовсе твое мышление, если ты пожелаешь мыслить иначе?“ (3.42); отвечая на эти вопросы, Фихте сформулировал новый взгляд на мир и построил тем самым свою философскую систему.

Заменяя кантовский трансцендентальный субъект понятием „Абсолютное Я“ и исходя из мысли о тождестве субъекта и объекта, когда „Абсолютное Я“ признается единственным началом всего сущего, „которое сводит наличное многообразие опыта к единству одного общего начала и затем исчерпывающим образом объясняет и выводит из этого единства все многообразие“, и подчеркивая, что такое понимание предполагает мировой план, который был бы вполне постижим в своем единстве и из которого можно было бы вывести всё“ (3.130-131), Фихте повторяет позиции классического рационализма. Он пишет: „Отдельные личности совершенно исчезают перед взором философа, и все сливаются для него в одну великую общину... Время идет своим твердым, от вечности для него определенным шагом, и единичной силе здесь ничего не ускорить и не добиться насильно. Действенная роль принадлежит только всеобщему объединению и особенно сокровенно живущему вечному духу времен и миров“, и „всякий, кому бог дал на это силы, должен всецело напрягать их к этой цели ради самого себя и ради того, чтобы закрепить в потоке времени то место, которое ему предназначено“ (3.131).

Фихте учит: „Не стремись к тому, чтобы выскочить из самого себя, чтобы охватить больше того, что ты можешь охватить, именно сознание и вещь, вещь и сознание, или точнее: ни то, ни другое в отдельности, а то, что лишь впоследствии разлагается на то и на другое, то, что является

безусловно субъективно-объективным и объективно-субъективным" (3.42). Отказавшись в своей философской системе от кантовского понятия „вещи в себе" и выдвинув на первый план практически-деятельное начало в субъекте, Фихте заявил, что именно в бесконечной деятельности абсолютного субъекта рождаются объекты.

Процесс познания, согласно Фихте, это сложный акт самосознания, когда индивидуальное, или эмпирическое, „Я" в ходе свободной практической деятельности устанавливает свою конечную сущность, выделяя её из бесконечной сущности „Абсолютного Я", раскрывающуюся в сложном и диалектическом процессе вечного, культурно-исторического развития человечества. Этот свободный акт деятельности отдельного человека, когда происходит установление его индивидуальной сущности, является, согласно Фихте, единственно реальной основой становления объектов и главным фундаментом философии как „наукоучения" (3).

Игнорируя кантовскую „вещь в себе", Фихте заявляет, что вся существующая действительность и „учение о науке" конструируются на основе сложного диалектического процесса, исходящего из собственного субъекта и направляющегося его активной, свободной практической деятельностью; в этом бесконечном процессе развертывания сущности „Абсолютного Я" вырисовывается и устанавливается конечная сущность отдельного эмпирического индивида. Фихте пишет: „Цель земной жизни человеческого рода – свободное и сообразное с разумом устроение всех своих отношений", – но, сохраняя при этом суть спинозовского понимания свободы, подчеркивает, что „такое устроение, совершающееся через свободу, сознаваемую родом и признаваемую из-за собственного, свободного деяния, предполагает в этом сознании рода такое состояние, в котором еще не было свободы", т.е. „подчинение отношений рода разуму

совершается не через свободу, а через разум как слепую силу, т.е. как разумный инстинкт" (2.445).

Именно в таком полном подчинении рода разуму заключается, по мнению Фихте, основа дедуцирования абсолютного субъекта, что и вырисовывается главным образом в наукоучении. „Благодаря наукоучению ум человека приходит в себя и к самому себе" (3.44).

Фихте, конечно, признает, что самостоятельность ума ведет к самостоятельности характера и вследствие этого эмпирический индивид, руководствующийся разумным инстинктом, „не будет допускать, чтобы его ощущения относительно счастья и несчастья, чести и позора создавались под невидимым влиянием мирового целого, и не допустит увлечь себя тайным течением его; он будет двигаться сам и на собственной почве искать и порождать основные импульсы этого движения" (3.44); но как только наукоучение станет господствующим, „с этого момента станет уже просто невозможным всякий выход за пределы разума, всякая мечтательность, всякое суеверие. Все это будет выкорчевано" (3.45).

Наукоучение, по словам Фихте, исчерпывает все человеческое знание в его основных чертах, оно содержит в себе объект всякой возможной науки, указывает каждому работнику науки последовательность исследований, учит, как проводить эти исследования, как вести доказательства. „Благодаря наукоучению устраняется слепое нащупывание и блуждание наук... Наукоучение обеспечивает благодаря всему этому культуру, вырвав её из-под власти слепого случая и установив над ней власть рассудительности и правила... вся путаница будет уничтожена навсегда с того момента, как наукоучение станет господствующим" (3.45).

Фихте определяет свободу личности как акт самосознания, когда индивид в процессе выбранной им практической

деятельности выделяет себя из бесконечного бытия „Абсолютного Я“ и конкретизирует этим свою индивидуальную сущность. Но деятельность эмпирического субъекта, так же как и в классическом рационализме, заключена у Фихте в рамки необходимого, внутри которых не может возникнуть новое и которые определяют, со своей стороны, рамки всей системы наукоучения.

Эти рамки, по мнению Фихте, „исчерпывают все возможное знание конечного ума, исходя из его основных элементов, и навеки устанавливают эти основные элементы. Они могут быть до бесконечности разделяемы и по-иному составляемы, и в этом отношении для жизни конечного существа имеется простор, но она абсолютно не может прибавить к ним ни одного нового. То, что в виде его элементов не существует в этом отображении, то, несомненно, противоречит разуму“ (3.45).

Таково понимание свободы у Фихте, где явно дает о себе знать позиция классического рационализма (Декарт, Спиноза, Лейбниц), и поэтому можно сказать, что, вводя понятие „Абсолютное Я“, как трансформированную форму божественного субъекта, Фихте тем самым теряет ту уникальную линию в понимании „свободы“, которую смог усмотреть Кант в деятельности практического субъекта.

Подчеркнув решающую роль практически деятельного начала в бытийности диалектического единства субъекта и объекта, Фихте первым выдвинул на передний план понятие практики; он объявил, что теоретически-созерцательное отношение к предмету полностью зависит от практического отношения к нему человека. Согласно Фихте, индивидуальный, эмпирический субъект из своей конечной конкретности, через интеллектуальное созерцание, выходит на бесконечность „Абсолютного Я“ и этот сложный диалектический процесс ограничения конечного в бесконечном является

одновременно как целеустремленной практической деятельностью эмпирической личности (в ходе которой полностью раскрывается её нравственная сущность), так и процессом формирования научного самосознания, представляющего собой основу и фундамент „наукоучения".

Онтология субъекта, о которой говорит Фихте, представляет собой диалектический процесс культурно-исторической деятельности человечества, когда „Абсолютное Я" в процессе развертывания своей сущности способствует ограничению эмпирического индивида и через него познает самого себя, становясь тем самым и субъектом и объектом познания. Вся деятельность индивидуального „Я" раскрывается в разумной интуиции; именно она, разумная интуиция, является путеводной нитью, которая ведет эмпирический субъект через практическую деятельность к абсолютному субъекту, как объекту познания.

Сохранив ядро классического рационализма и введя понятие свободы в духе спинозовской философии, Фихте перевел рассмотрение кантовского трансцендентального субъекта в исторический аспект и поставил тем самым в центре внимания анализ истории человечества в целом и проблему места в ней отдельного индивида. Такой подход нашел свое продолжение в классическом немецком идеализме (Шеллинг, Гегель) и стал фундаментом диалектического осмысления бытия; идея же Фихте о том, что практически деятельное отношение субъекта к предмету определяет его теоретически-созерцательное отношение к нему, весьма ценна и также находит свое развитие в дальнейшей истории философской мысли (К. Маркс) и открывает новый аспект взаимоотношений субъекта и объекта. А вот что говорил Гегель о Фихте: „Я" не выступает в его философии как истинно свободная, спонтанная деятельность, так как в качестве побуждения его к деятельности рассматривается лишь

внешний толчок... Фихте также не идет дальше вывода кантовской философии о том, что познаваемо лишь конечное, между тем как бесконечное превышает силы мышления. То, что у Канта называется вещью в себе, у Фихте называется внешним толчком" (22.184).

§2. „ПОДЧИНЯТЬСЯ МОГУЩЕСТВУ СУДЬБЫ ИЛИ БОРОТЬСЯ ПРОТИВ РОКА? " /Ф. ШЕЛЛИНГ/

Продолжая линию Фихте и формируя свой путь в исследовании проблем диалектики, Ф. Шеллинг (1775-1854) пишет: „С трансцендентальной точки зрения вопрос, как наши понятия соответствуют предметам, не имеет смысла, так как этот вопрос предполагает изначальное различие между ними. Вне сознания объект и его понятие и, наоборот, понятие и предмет – одно и то же, и их разъединение возникает лишь вместе с возникновением сознания. Поэтому философия, отправляющаяся от сознания, никогда не сможет объяснить это соответствие между понятием и объектом: объяснить его вообще невозможно без изначальной тождественности, принцип которой необходимым образом находится вне сознания" (3.634). Так Шеллинг объявляет тождество противоположностей – субъекта и объекта – главным тезисом своего мировоззрения. Пытаясь объяснить единство мира и представив историю природы как ряд последовательностей развития духа, когда дух проходит целый ряд этапов – от неорганической природы до органической, завершая свое развитие появлением познания, Шеллинг тем самым выдвигает на первый план проблему натурфилософии. Находясь под влиянием классического рационализма, Шеллинг признает, что нам „остается одно – знать, что существует объективная сила, которая грозит уничтожением нашей свободе, и с этой твердой, непоколебимой уверенностью в сердце бороться против неё, бороться со всей силой своей свободы и в этой борьбе

погибнуть... И даже тогда, когда эта возможность давно уже исчезает для света разума, её надо сохранить для искусства, для высшего в искусстве“ (2.22).

Так в центре внимания в философии Шеллинга заново, после греков, встает главная проблема жизни: что делать человеку – подчиняться могуществу судьбы или боротся против рока? Шеллинг пишет: „Часто спрашивают, как разум греков мог вынести противоречия, заключенные в их трагедиях: смертный, предназначенный роком стать преступником, борется против рока и все-таки страшно карается за преступление, которое было велением судьбы! Основание этого противоречия, то, что позволяло выносить его, коренилось глубже, чем его искали, оно коренилось в борьбе человеческой свободы с силой объективного мира, в борьбе, в которой смертный необходимо должен был – если эта сила есть всемогущество (фатум) – погибнуть и тем не менее, поскольку он не погибал без борьбы, должен был понести кару за саму свою гибель. То, что преступник, лишь подчинившийся могуществу судьбы, все-таки карался, было признанием человеческой свободы, чести, признанием, которого заслуживала свобода. Греческая трагедия чтила человеческую свободу тем, что она допускала борьбу своих героев с могуществом судьбы... Пока человек еще свободен, он твердо стоит под ударами могущественной судьбы. Побежденный, он перестает быть свободным. Погибая, он все еще обвиняет судьбу в том, что она лишила его свободы. Примирить свободу и гибель не могла и греческая трагедия. Лишь существо, лишенное свободы, могло подчиниться судьбе. В том, что кара добровольно принимается и за неизбежное преступление, и, тем самым, в самой утрате своей свободы доказывается именно эта свобода, что в самой гибели выражается свободная воля человека, – во всем этом заключена высокая мысль“ (2.31-32).

Читая Шеллинга, мы видим, как возрождается в его философии неоплатоническая идея мировой души, в которой как в едином начале всего сущего развертывается диалектика тождества субъекта и объекта, диалектика связи абсолютного субъекта с индивидуальным сознанием и как в сложной, таинственной глубине этой диалектики дают о себе знать спинозовское понимание божественной субстанции и уникальные идеи диалектики эпохи Возрождения (Н. Кузанский, Дж. Бруно).

Шеллинг пишет: „Пока человек пребывает в области природы, он в собственном смысле слова – господин природы так же, как он может быть господином самого себя. Он отводит объективному миру определенные границы, которые ему не дозволено преступать. Представляя себе объект, придавая ему форму и прочность, он властвует над ним. Ему нечего его бояться, ведь он сам заключил его в определенные границы. Однако, как только он эти границы устраняет, как только объект становится уже недоступным представлению, т.е. как только человек сам преступает границу представления, он ощущает себя погибшим. Страхи объективного мира преследуют его. Ведь он уничтожил границы объективного мира, как же ему преодолеть его? Он уже не может придать форму безграничному объекту, неопределенный, он носится перед его взором; как остановить его, как схватить, как положить границы его могуществу?“ (2.32).

Шеллинг выступает с критикой механицизма. Не отрицая, что возникновение многообразия из единства противоположностей (тождество субъективного и объективного) не является делом случая, и утверждая, что творчество может быть лишь результатом свободной игры сил, наблюдаемой нами в истории, он в то же время признает, что такой акт должен содержать в себе необходимость.

Говоря об истории природы и представляя природу свободной в своем продуцировании, Шеллинг пишет, что природа „постепенно производит свои продукты во всем их многообразии посредством постоянного отклонения от одного изначального прообраза", что это есть, следовательно, „не история объектов природы, а история самой производящей природы" (2.196) и что определить априорно направления её продуктивной деятельности мы не можем.

Исходя из этого, Шеллинг утверждает, что „история не протекает ни с абсолютной закономерностью, ни с абсолютной свободой, но есть лишь там, где с бесконечными отклонениями реализуется единый идеал". При этом „каждый индивидуум должен вступать именно там, где остановился предшествующий, чтобы в последовательности индивидуумов не было перерыва, и если то, что должно быть реализовано в историческом процессе, может быть реализовано лишь посредством разума и свободы, то должны быть возможны также традиция и передача достигнутого" (2.197).

Шеллинг утверждает, что ни ход событий, абсолютно лишенный закономерности, ни ход абсолютно закономерный не заслуживают наименования истории. История, как прогрессивный процесс, не допускает, по его мнению „закономерности такого рода, которая ограничивала бы свободную деятельность рамками определенной, все время возвращающейся к самой себе последовательности действий", но также нельзя сказать, что историей правит произвол, скорее должно признать, что „своеобразие истории составляет только сочетание свободы и закономерности" (2.197-198).

На вопрос, в чем суть трансцендентальной необходимости истории, Шеллинг отвечает, что её дедукция состоит в том, что „перед разумными существами поставлена проблема всеобщего правового устройства и что решена эта проблема может быть только родом, т.е. только историей" (2.199).

Понятие истории, которое, по словам Шеллинга, заключает в себе понятие бесконечного прогресса, не позволяет еще сделать непосредственного вывода о способности человеческого рода к бесконечному совершенствованию. Ведь всем известно, что на вопрос, что следует считать критерием прогресса, люди, как правило, отвечают поразному: „Одни рассуждают о прогрессе человечества в области морали, критерием чего мы рады были бы обладать, другие – о прогрессе науки и техники... Однако, если единственным объектом истории является постепенная реализация правового устройства, то критерием в установлении исторического прогресса человеческого рода нам может служить только постепенное приближение к этой цели". И Шеллинг пишет, что именно „эта цель остается вечным символом веры творящего и действующего человека" (2.200).

Основная особенность истории, по словам Шеллинга, заключается в том, „что она должна отражать свободу и необходимость в их соединении и сама возможна лишь посредством этого соединения". Шеллинг подчеркивает, что „всеобщее правовое устройство является условием свободы, так как без него свобода гарантирована быть не может" (2.200), ибо „свобода, которая не гарантирована общим естественным порядком, непрочна и подобна некоему паразитирующему растению... Свобода не должна быть милостью или благом, кото-рым можно пользоваться только как запретным плодом. Свобода должна быть гарантирована порядком, столь же явным и неизменным, как законы природы" (2.200).

„Однако этот порядок может быть реализован только свободой и его создание является целиком и полностью делом свободы. Но в этом заключено противоречие. То, что служит первым условием внешней свободы, именно поэто-

му столь же необходимо, как сама свобода. Но осуществить это можно только посредством свободы; т.е. возникновение такого условия зависит от случайности. Как же соединить эти противоречивые положения?" – спрашивает Шеллинг и сам же отвечает: „Соединить их можно только в том случае, если в самой свободе уже заключена необходимость... Свобода должна быть необходимостью, необходимость – свободой. Но необходимость в противоположность свободе есть не что иное, как бессознательное. То, что во мне бессознательно, непроизвольно, то, что сознательно, вызвано во мне моим волением" (2.201).

„Следовательно, утверждение „в свободе должна быть необходимость" означает то же, что и утверждение „посредством самой свободы и когда я считаю, что действую свободно, бессознательно, т.е. без моего участия, возникает нечто, мною не предполагаемое. Иными словами, сознательной, т.е. той свободно определяющей деятельности, которую мы вывели раньше, должна противостоять деятельность бессознательная, посредством которой, невзирая на самое неограниченное проявление свободы, совершенно непроизвольно и, быть может, даже помимо воли действующего возникает нечто такое, что он сам своим волением никогда бы не мог осуществить. Это положение, сколь бы парадоксальным оно ни представлялось, есть не что иное, как трансцендентальное выражение всеми признанного и всеми предполагаемого отношения свободы и скрытой необходимости, которую называют то судьбой, то провидением, хотя при этом не мыслится ничего определенного. Это и есть то отношение, в силу которого люди, действуя свободно, должны помимо своей воли становиться причиной чего-то, к чему они никогда не стремились, или, наоборот, в силу которого совершенно не удается и позорно проваливается то, к чему они в своей свободной деятельности стремились, напрягая все свои силы" (2.200-201).

Как видим, Шеллинг дает качественно новое понимание истории, когда главным элементом диалектического процесса признается „творческий акт", „который, будучи непознаваем для разума, является предметом особого рода нерационального постижения – интеллектуальной интуиции, представляющей собой единство сознательной и бессознательной деятельности"; именно поэтому, с точки зрения Шеллинга, „искусство, а не наука, как полагали прежде, есть органон философии" (20.185).

Здесь же следует отметить, что „интеллектуальная интуиция", о которой говорит Шеллинг и которая представляет собой, по его словам, сложный синтез сознательной и бессознательной деятельности, отличается в принципе от интеллектуальной интуиции рационалистов (Декарт, Спиноза, Лейбниц) и предполагает непосредственную очевидность сознания. Следовательно, можно сказать, что как понятие „свободы", так и понятие „интеллектуальной интуиции", введенные Шеллингом в его философской системе, выходят за рамки классического рационализма и готовят почву для формирования нового отношения человека с миром.

§3. „СВОБОДА ЕСТЬ ОСОЗНАНИЕ НЕОБХОДИМОСТИ" /ГЕГЕЛЬ/

Признавая, что вне духа нет и не может быть действительности, Гегель (1770-1831) выдвигает свою концепцию диалектики, согласно которой дух, как абсолютное, высшее, совершенное начало, в процессе своего развития совершает восхождение от абстрактного к конкретному, переходит в отчужденное состояние инобытия – в природу и в закономерном, строго целенаправленном процессе её самореализации, когда природа проходит возрастающие уровни сложности своего проявления, возвышается до мышления, обладающего самосознанием, находит себя в человеке и с

помощью человеческого сознания познает самого себя. „Абсолютное знание есть понятие, имеющее предметом и содержанием само себя и являющееся своей собственной реальностью", – пишет Гегель (3.286).

В отличие от Шеллинга, который объявил, что искусство, а не наука есть органон философии, Гегель признает рациональный характер процесса познания и высказывает свою главную мысль, что „путь, или метод, абсолютного знания является столь же аналитическим, сколь и синтетическим". Он пишет, что „развертывание того, что содержится в понятии, анализ, представляет собой обнаружение различных определений, которые содержатся в понятии, но как таковые не даны непосредственно, и, следовательно, является одновременно синтетическим. Выражение понятия в его реальных определениях вытекает, по Гегелю, из самого понятия, и то, что в обычном познании образует доказательство, является здесь возвращением перешедших в различие моментов к единству. Последнее является благодаря этому тотальностью, наполненным и превратившимся в свое собственное содержание понятием" (3.286). По мнению Гегеля, „этот столь же синтетический, сколь и аналитический момент суждения, в силу которого первоначальное всеобщее определяет себя из самого себя как иное по отношению к себе, должен быть назван диалектическим" (3.395). Он считает величайшей заслугой Канта то, что именно в его философии, впервые после Платона и Аристотеля, диалектика вновь была признана необходимой для разума, но при этом подчеркивает и то, что отсюда надо сделать вывод, совершенно противоположный тому, который был сделан Кантом.

Итак, абсолютная идея, по Гегелю, есть „чистая форма понятия, которая созерцает свое содержание как самое себя" (3.451). Гегель подчеркивает, что „все противоположности, принимаемые за нечто прочное, например, конечное

и бесконечное, единичное и всеобщее суть противоречие не через какое-то внешнее соединение, а, как показало рассмотрение их природы, сами по себе суть некоторый переход; синтез и субъект, в котором они являют себя, есть продукт собственной рефлексии их понятия" (3.397). Гегель пишет, что „идея, как единство субъективной и объективной идей, есть понятие идей, для которого идея как таковая есть предмет, объект, объемлющий собой все определения. Это единство есть, следовательно, абсолютная и полная истина, мыслящая самое себя идея, именно мыслящая себя в качестве мыслящей, логической идеи" (3.450).

Логика, как научно-теоретическое „самосознание" абсолютной идеи, есть, по Гегелю, орудие, с помощью которого овладевают абсолютным; она является средством, при помощи которого видят абсолютное насквозь. При этом Гегель дает свое понимание логики как орудия познания и подчеркивает, что в роли такого орудия может выступить не формальная логика, а логика диалектическая; определяя суть этой логики, Гегель излагает основное содержание своего мировоззрения.

Он подчеркивает, что между познаванием и абсолютным нет разобщающей грани; нельзя предполагать, что абсолютное находится по одну сторону, а познание – по другую, для себя и отдельно от абсолютного, и тем не менее – в качестве чего-то реального. По словам Гегеля, при таком подходе, когда допускается разобщающая грань между познаванием и абсолютным, всегда возникает опасение заблуждаться, т.е. опасение того, что вещь не будет воспринята нами в том виде, в каком она есть для себя, и мы не получим истину такой, какая она есть в себе.

Гегель принципиально отрицает утверждение, что „только абсолютное истинно или что только истинное абсолютно", и говорит, что отвергнуть такую мысль можно, „если

уяснить, что такое познание, которое, хотя бы оно и было неспособно постигнуть абсолютное, тем не менее может быть способно к усвоению другой истины" (3.442-443).

Гегель подчеркивает, что процесс самопознания абсолютного духа является диалектическим процессом и это движение мы должны представлять себе „не как прямую линию, тянущую в абстрактное бесконечное, а как возвращающийся в себя круг, который имеет своей периферией значительное количество кругов, совокупность которых составляет большой, возвращающийся в себя ряд процессов развития" (3.527).

Определив сущность мира как мысль, Гегель утверждает, что „чистая наука, которая предполагает освобождение от противоположностей сознания, содержит в себе мысль, поскольку мысль есть так же и вещь сама по себе, или содержит вещь самое по себе, поскольку вещь есть так же и чистая мысль". По словам Гегеля, „в качестве науки истина есть чистое, развивающееся самопознание и имеет образ самости" (3.632).

Логику Гегель понимает „как систему чистого разума, как царство чистой мысли. Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой... Это содержание есть изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа" (3.632).

Процесс саморазвития понятий, процесс, подчиненный необходимости, когда происходит постепенное развертывание сущности абсолютного духа, при котором полностью снята противоположность субъекта и объекта, имеет, по Гегелю, конечный характер и завершается высшим синтезом, когда кончается диалектический процесс и мыслящая самое себя идея обретает в конце концов абсолютную истину.

В связи с этим сложным процессом саморазвития и самопознания абсолютного духа Гегель признает, что

„частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим", что „индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель" (2.243). Тем самым Гегель утверждает, что „высшая самостоятельность человека состоит в том, чтобы знать себя как то, что всецело определяется абсолютной идеей; такое сознание и поведение Спиноза называет amor intellectualis Dei" (2.195).

Гегель подчеркивает, что „лишь через усовершенствование своего собственного тела и духа, главным же образом благодаря тому, что его самосознание постигает себя, как свободное, он вступает во владение собою и становится собственностью себя самого" (2.27). Он пишет: „Нравственный человек сознает содержание своей деятельности чем-то необходимым, имеющим силу в себе и для себя, и этим так мало наносится ущерб его свободе, что последняя даже, наоборот, лишь благодаря этому сознанию становится в действительности содержательной свободой в отличие от произвола, который есть еще бессодержательная и лишь возможная свобода"; по словам Гегеля, „только признавая это, человек ведет себя как свободный человек" (2.195).

Итак, свобода, по Гегелю, есть осознание необходимости. Он пишет: „Дух свободен в своей необходимости и лишь в ней находит свою свободу, равно как и обратно, его необходимость зиждется лишь на его свободе... Но свобода может так же быть абстрактной свободой без необходимости; эта ложная свобода есть произвол, и она есть именно поэтому противоположность себе самой, бессознательная связанность, пустое мнение о свободе, лишь формальная свобода" (3.527).

Абстрактной может быть и необходимость, такую „необходимость обыкновенно называют жестокой, – пишет Гегель, – и справедливо её называют так", ибо „мы имеем здесь перед собой состояние, которое обладает для себя

своей устойчивостью и под необходимостью подразумевается то, что на такое состояние наступает некое другое и губит его. В этом состоит жестокость и прискорбность непосредственной или абстрактной необходимости, т.е. необходимости, присущей поступательному процессу развития абсолютного духа" (2.194).

Гегель часто указывает на то, „насколько превратно понимание свободы и необходимости как взаимно исключающих друг друга. Конечно, необходимость как таковая еще не есть свобода, но свобода имеет своей предпосылкой необходимость и содержит её в себе как снятую" (2.195); „идея свободы истинна лишь как государство", – заявляет он (2.28).

В диалектическом процессе саморазвития абсолютного духа бог мыслится Гегелем пантеистически, т.е. „не как личный бог христианской религии, а как безличный процесс самодвижения понятия, с неуклонной необходимостью развивающего свои определения в диалектическом процессе – через развертывание исходного противоречия и его последующее преодоление. Это развертывание подчинено необходимости. Только у Гегеля это не есть необходимость причинно-следственных связей, как она имеет место в природе и изучается естествознанием, а необходимость скорее теологического свойства, ибо весь вселенский диалектический процесс в конечном счете подчинен определенной цели – достижению точки зрения абсолютного духа, в которой сняты и разрешены все противоречия и „погашены" противоположности" (20.187).

Как видим, в теории диалектики Гегеля, в формировании которой большую роль сыграли Кант, Фихте и Шеллинг, сохраняется линия классического рационализма, когда сверхиндивидуальная целостность объявляется основой всего сущего, и хотя при этом критикуется механисти-

ческий взгляд на мир, в рамках диалектического понимания сущности бытия сохраняется тем не менее спинозовское понимание свободы (в духе классического рационализма) и жесткая форма целесообразной закономерности теологического толка.

§4. „ЧЕЛОВЕК НЕ ТВОРЕНИЕ БОГА, А ЧАСТЬ ПРИРОДЫ" /Л. ФЕЙЕРБАХ/

„Взгляд, будто сама природа, мир вообще, вселенная имеет действительное начало, что, следовательно, некогда не было ни природы, ни мира, ни вселенной, есть убогий взгляд, который только тогда убеждает человека, когда его представление мира ограничено; это представление есть фантазия, бессмысленная и беспочвенная фантазия" (3.264), – пишет Людвиг Фейербах (1804-1872) и ведет в своих трудах непримиримую борьбу с религией. Он утверждает, что „логика Гегеля – это теология, превращенная в логику... Теология раздваивает и отчуждает человека, чтобы эту отчужденную сущность опять с ним отождествить; так же точно Гегель размножает и расщепляет простую тождественную самой себе сущность природы и человека, чтобы насильственно расторгнутое опять насильственно примирить" (31.116-117).

Фейербах пишет, что „сущность теологии есть трансцендентная сущность человека, вынесенная за пределы человека. Сущность гегелевской логики есть трансцендентное мышление, человеческое мышление, вынесенное за пределы человека" (31.116-117); следовательно, по мнению Фейербаха, сущность спекулятивной философии Гегеля „заключается не в чем другом, как в рационализированной, реализованной, наличной сущности бога". По его словам, „спекулятивная философия есть настоящая, последовательная, разумная теология" (31.137) и беспредпосылочная мысль Гегеля не что иное, „как божественная сущность старой

теологии и метафизики, превращенная в наличную, деятельную, мыслящую сущность человека" (31.151).

„Страх перед богом – начало мудрости, но не конец её" (31.265), – пишет Фейербах; он не сомневается в том, что человечеству необходима вера, но отнюдь не вера в религию и церковь: „Ведь и мы, неверующие, веруем, но в прямо противоположное тому, во что веруете вы, верующие", – говорит Фейербах, подчеркивая при этом, что если „задача нового времени заключалась в раскрытии и очеловечении бога и в превращении и растворении теологии в антропологию" (31.136), то в его философском учении уже „место веры занимает неверие, место Библии – разум, место религии и церкви – политика, место неба – земля, место молитвы – работа, место ада – материальная нужда, место Христа – человек" (2.390).

Отказ от бога, отличного от человека, является главным принципом фейербаховской философии, согласно которой реальная причина религии коренится в природе человека. „Христианство больше не удовлетворяет ни теоретика, ни человека практики... Христианство отвергнуто – отвергнуто в духе и сердце, в науке и жизни, в искусстве и индустрии, отвергнуто основательно, безнадежно, бесповоротно... До сих пор отрицание было бессознательным, только теперь это отрицание осознается, его начинают желать, к нему начинают стремиться, тем более, что христианство стало ставить препятствия политической свободе, этой насущной потребности современного человечества. Сознательное отрицание христианства открывает новую эпоху, высказывает необходимость новой чистосердечной философии, философии не христианской, а резко антихристианской" (2.389-390).

Фейербах говорит, что с точки зрения религии бог – это отец, правитель и владыка земной монархии, и указывает на

то, что человек с этой позицией не нуждается уже в другом человеке, ибо такой человек все, что он должен получить, получает от бога, он полагается на бога, а не на другого человека и, следовательно, благодарит бога, а не человека (2.391). По мнению же Фейербаха, „человечество неизменно определяется самим собой, неизменно черпает только из самого себя свои теоретические и практические принципы" (31.264).

Фейербах убежден, что человек – высшее существо природы, и утверждает, что философ должен исходить из сущности человека, положить её в основу, когда он хочет выяснить происхождение и ход природы (31.266). Он пишет: „В чем состоит мой „метод"? В том, чтобы посредством человека свести сверхъестественное к природе и посредством природы все сверхчеловеческое свести к человеку, но неизменно лишь опираясь на наглядные, исторические, эмпирические факты и примеры" (31.267). Принцип Фейербаха сводится к Я и другому Я, или, как он говорит, к „эгоизму" и „коммунизму".

Фейербах пишет, что „человек существует, чтобы познавать, любить и хотеть", он „обладает силой мышления, силой воли и силой чувства. Сила мышления есть свет познания, сила воли – энергия характера, сила чувства – любовь. Разум, любовь и сила воли – это совершенство. В воле, мышлении и чувстве заключается высшая, абсолютная сущность человека как такового и цель его существования" (2.34).

По словам Фейербаха, „подлинное существо есть существо мыслящее, любящее, наделенное волей". „Мы познаем, чтобы познавать, любим, чтобы любить, хотим, чтобы хотеть, то есть быть свободными" (2.34). Фейербах пишет: „Мое чувство не отлично от моего бытия... Я чувствую или я есмь – это одно и то же; только в чувстве содержится мое бытие... Я есмь, лишь чувствуя, есмь для себя, сознавая себя, есмь самость как чувствующий" (2.107-108).

Проблема „природа и человек“ является главной проблемой в учении Фейербаха. „С моей точки зрения, – пишет он, – существо, предшествующее человеку, существо, являющееся причиной или основой человека, которому он обязан своим происхождением и существованием, есть и называется не бог – мистическое, неопределенное, многозначащее слово, а природа – слово и существо ясное, чувственное, недвусмысленное. Сущность же, в котором природа делается личным, сознательным, разумным существом, есть и называется у меня – человек“ (2.267).

По словам Фейербаха, бессознательное существо природы есть „существо вечное, не имеющее происхождения, первое существо, но первое по времени, а не по рангу, физически, но не морально первое существо; сознательное, человеческое существо есть второе по времени своего возникновения, но по рангу первое существо“ (2.267).

Таким образом, центральным понятием учения Фейербаха, где он в своей интерпретации онтологических проблем выступает против теологии, является „природа“. Фейербах ничего не обожествляет, а следовательно, не обожествляет и природу, но тем не менее пишет, что сильно симпатизирует религиозным почитателям природы: „Я – её страстный поклонник и почитатель; Я понимаю не из книг, не на основании ученых доказательств, а из моих непосредственных представлений и впечатлений от природы, что древние народы и даже еще и современные народы могут почитать её как бога. Я еще и сейчас нахожу в своем чувстве, ощущаю в своем сердце, как оно охватывается природой, нахожу и сейчас в своем уме аргументы в пользу её божественности или её обожествления“ (3.268).

Фейербах пишет, что он чувствует, почему люди могли обожествлять солнце, луну, растения и животных, что он понимает исторический факт обожествления природы, ибо в

себе чувствует те же мотивы, которые побуждают людей к обожествлению природы. „Я не делаю заключений, подобно историкам, от прошлого к настоящему, а заключаю от настоящего к прошлому. Я считаю настоящее ключом к прошлому, а не наоборот; постоянно измеряю, оцениваю, познаю прошлое исключительно со своей нынешней точки зрения“ (3).

Следовательно, „каждое время имеет другую историю прошлого, хотя это прошлое само по себе мертво и неизменно. Я признаю поэтому естественную религию не в силу того, что она для меня внешний авторитет, а исключительно потому, что я и по сей час нахожу в самом себе её мотивы, те основания, которые и в настоящее время сделали бы меня человеком, обожествляющим природу, если бы власть естественной религии не спасовала перед властью культуры, естественных наук, философии. Это кажется дерзким, но то, чего человек не познает из самого себя, того он совсем не познает“, – пишет Фейербах (3.268).

Он понимает „под природой совокупность всех чувственных сил, вещей и существ, которые человек отличает от себя как нечеловеческое“: „Природа“ – не существо, живущее и действующее, будучи наделенным волей и разумом, как сверхъестественный бог, но только существо, действующее сообразно необходимости своей природы; однако, оно для меня не бог, как для Спинозы, то есть не одновременно сверхъестественное, сверхчувственное, отвлеченное, тайное и простое существо, но существо многообразное, человеку доступное, действительное, всеми чувствами воспринимаемое... Под словом „природа“ я не разумею ничего более, ничего мистического, ничего туманного, ничего теологического... природа есть все, что ты видишь и что не является делом человеческих рук и мыслей“ (3.269) – пишет Фейербах.

Утверждая, что человек не творение бога, а часть природы, Фейербах выдвигает на первый план природно-биологическое начало в человеке. Он пишет: „Истина – не в мышлении и не в знании, как таковом. Истина – в полноте человеческой жизни и существа“ (31.203); вместо картезианского „Я мыслю, следовательно, я существую“ Фейербах выдвигает свое понимание сущности человека, которое гласит: „Я хочу, следовательно, я существую“ (31.638). Рассматривая человека как звено в развитии человеческого рода и представляя природу как организм, Фейербах излагает основные принципы своей антропологии, где главное место занимает исследование отношения между „Я“ и „Ты“.

По мнению Фейербаха, „практическое стремление человечества есть стремление политическое, стремление к активному участию в государственных делах“ (31); человек снова должен стать религиозным – политика должна стать его религией, и главным принципом на этом пути должен стать атеизм, то есть отказ от бога, отличного от человека. Человек человеку бог! – вот главный тезис фейербаховской антропологии. (31).

В своем учении о нравственности, которое исходит из единства и взаимосвязи „Я“ и „Ты“ и в котором на первый план выступает понятие „рода“, Фейербах каждый раз подчеркивает мысль о том, что человек нуждается в другом человеке и что достижение собственного счастья невозможно вне человеческого единения. Человек должен получить все от себя или от других, а не от бога; он должен полагаться на человека, а не на бога, благодарить человека, а не бога, ибо человек с человеком связан не случайно. Он пишет: „Если с субъективной точки зрения объяснять государство, то ведь только потому люди объединяются, что они не верят в бога... Человеческие силы выделяются и раскрываются в государстве, с тем, чтобы путем этого

разъединения и воссоединения составить бесконечную сущность; множество людей, сил слагаются в единую силу... Государство есть неограниченный, бесконечный, подлинный, завершенный, божественный человек. Государство – абсолютный человек, сам себя определяющий и к себе самому относящийся“ (31.111-112).

По словам Фейербаха, „государство – реальность, но вместе с тем – практическое опровержение религиозной веры“; ведь даже „верующий, находясь в нужде, ищет помощи только у человека... Люди входят в государство, потому что в государстве они без бога, потому что государство для людей оказывается богом... Практическое стремление человечества есть стремление политическое, стремление к активному участию в государственных делах, стремление к ликвидации политической иерархии, стремление упразднить политический католицизм“ и не иметь дело с политическим папством. (2.391-392)

В антропологии Фейербаха, в которой человек является главным предметом философии и которая полностью направлена против мировоззренческой позиции Гегеля, отрицается значимость диалектики в строении мира и перечеркивается заслуга Гегеля в этой сфере; взамен же религиозной морали, пропагандирующей иллюзорную связь человека с богом, выдвигаются альтруистическая мораль и гуманизм, где демократизация и антирелигиозность объявляются главными принципами этического учения.

Глава V. Верить в существование абсолютов или отказаться от поисков первопричин?

§1. „МЫ ПОЗНАЕМ ОДНИ ТОЛЬКО ФЕНОМЕНЫ" /О. КОНТ/

О. Конт (1798-1857), продолжая линию эмпиристической философии Беркли и Юма, выдвинул главный тезис позитивизма – в науке и философии мы должны отказаться от поисков первопричин как каких-то субстанциональных начал и сущностей сверхчувственного толка – и заявил, что Кант был совершенно прав, противопоставив субъективное объективному и указав на ограниченность наших познавательных способностей, которые не в состоянии проникнуть в сущность предметов.

Конт писал: „Мы познаем одни только феномены, да и знание наше о феноменах – относительно, а не абсолютно; мы не знаем ни сущности, ни даже действительного способа возникновения ни одного факта; мы знаем только отношения последовательности или сходства, связывающие явления опыта между собою, и всякая обнаруженная нами постоянная последовательность, объединяющая эти явления в виде предшествующих и последующих, – называется нами законом. Законы явлений – вот все, что мы знаем относительно явлений. Сущность их природы и их первичные, деятельные или конечные причины остаются нам неизвестными и для нас недоступными" (32.7).

Конт объявляет целью научного познания описание явлений и подчеркивает, что наука и её законы, которые выражают суть последовательности или сходства фактов, отвечают не на вопрос „почему", а только на вопрос „как?" Его мировоззренческая позиция, ограничивающая идеал научного познания описанием явлений, была развита в дальнейшем в трудах Д.С. Милля (1806-1873) и Г. Спенсера (1820-1903), которые вслед за Контом выступили против всяких

поисков первопричин и субстанциональных начал и признали целью философии и науки получение „положительного" (полезного, выгодного) знания, опирающегося только на „факты".

Люди всегда искали причину „для того, чтобы направлять ею действие или чтобы быть в состоянии предвидеть его и сообразовать с ним свое поведение" (32.7). „Однако было невозможно на первой ступени прогресса человеческой мысли достичь того убеждения, что знание последовательности и сосуществования явлений есть единственное доступное нам знание" (32.8). Эта истинная доктрина, по словам Конта, не была уловлена даже Бэконом, а еще менее была она ясна Декарту. Вполне точно, по мнению Конта, она была известна только Ньютону, но во всей своей общности в первый раз была понята Юмом, „который не только утверждал, что единственные причины явлений, доступные нашему познанию, – суть лишь другие явления, им неизменно предшествующие, но говорил еще, что нет причин иного рода" (32.8-10).

Мысль о том, что явления вселенной управляются неизменными законами последовательности и сосуществования, т.е. мысль, которую выдвинули на первый план позитивисты, изменила распространенную тогда политеистическую форму мышления и вместо „понятия, что явления в мире совершаются изо дня в день по непредвиденным и изменчивым хотениям целого легиона божеств", стала вырисовываться мысль, что „все явления вселенной совершаются сообразно началам, установленным заранее. Такое понятие ограничило действие богов только составлением планов и приведением машины в действие" (32.24). Так, стремление философов объяснить физические явления физическими же причинами перевело человеческое мышление от политеизма к монотеизму, а под конец вообще настроило его против теологии.

Хотя философы этого времени, как говорил Милль, не имели „в своем распоряжении доказательств, основанных на всеобщих законах, которые еще не подозревались, но и для них было уже доступно в явлениях природы немало аналогий и совпадений, поддерживавших идею единства плана". Поэтому постепенно укреплялась „идея, что устройство всех частей природы установлено от начала и продолжает оставаться таким, каким было установлено"; в связи с этим раскрывалась „поразительная картина единообразия всей природы", которая „давала понять, что все это дело одной руки, а не многих" (32.24).

Главное место в гносеологии позитивистов (Конт, Милль) занимает собирание новых эмпирических фактов, с чего и начинается, по их мнению, всякое исследование; вместе с тем, подчеркивается ими и мысль, что „все, что известно о предмете, становится наукою только тогда, когда вступает в ряд других истин, где отношение между общими принципами и частностями вполне понятно и где можно признать каждую отдельную истину за проявление действий законов более общих" (32.38).

„Мы предвидим, – заявляют эти философы, – какой-либо факт или какое-нибудь явление посредством других фактов, являющихся его признаками, потому, что опыт показал нам, что они всегда предшествовали этому факту"; следовательно, „всякое предвидение и всякое умственное действие возможны лишь постольку, поскольку человеку удавалось узнавать последовательность явлений. Ни предвидение, ни это знание – сила, полученная из опыта, – не могут быть приобретены никаким иным путем" (32.8).

Эта мысль становится главным тезисом позитивистской философии всех времен; здесь с позиции феноменализма объявляются бессмысленными всякие поиски первопричин и каких-то субстанциональных начал, т.е. признается бесп-

лодной работа над онтологической проблематикой и отодвигается на задний план теологическое и метафизическое истолкование природных явлений. Именно эту мысль, появившуюся впервые в философии Юма, назвал Эйнштейн „раковою болезнью метафизики, ставшей какой-то болезнью эмпирического философствования“ до наших дней (8.253).

„Природная ограниченность наших познавательных способностей, – утверждают позитивисты, – не позволяет нам проникнуть в сущность предметов, знакомиться с первопричинами и конечными целями. Отсюда одинаково отрицательное отношение и к богословским и к метафизическим или онтологическим объяснениям природы вещей. Отсюда же необходимость считать задачей научного исследования восхождение в конечном результате к какому-нибудь определенному факту, с которым стоит в причинной связи, непосредственной или посредственной, изучаемое нами явление. Таковы требования положительного метода, долгое время прилагаемого с успехом к изучению одних явлений неорганической природы и еще больше отвоевавшего почву у теологии и метафизики со времен его распространения и на явления общественности “ (33.7).

Конт в своих трудах выделил три стадии в развитии человеческого мышления: теологическую (которая, со своей стороны, имеет три фазиса: фетишизм, политеизм и монотеизм), метафизическую и позитивную, или научную. По его мнению, человеческое мышление последовательно проходит все эти три стадии развития и в конце концов приходит к заключению, что „все без исключения явления управляются неизменными законами, без всякого вмешательства в них какой-либо воли, естественной или сверхъестественной“, после чего „теологические объяснения заменяются теориями, имеющими дело с достоверным порядком

явлений"; следовательно, можно заключить, что придет время, когда „человечество перестанет совсем верить в творца, Верховного Промыслителя Мира" (32.12-13).

Но до тех пор, пока этого еще не произошло, „пока человечество не поняло, что познание первопричин ему недоступно" и что „всякая попытка в этом роде выходит из существенных пределов наших умственных способностей" (32.14), „человеческий разум жадно и почти исключительно ищет начала всех вещей и стремится найти либо начальные, либо конечные основные причины различных явлений, основной способ их возникновения, – словом стремится к абсолютному знанию" (33.10).

Лишь со временем и постепенно теологические концепции, в которых инстинкт и чувство имели перевес в человеческих представлениях и всем внешним телам приписывалась жизнь, существенно аналогичная нашей (фетишизм, политеизм), уступают место другим концепциям и, тем самым, „разум начинает все более и более сокращать прежнее господство воображений, давая постепенно развиваться, до тех пор почти незаметному, всеобщему чувству, говорящему о необходимом подчинении всех явлений неизменным законам, этой крайней форме предварительного порядка вещей" (33.11-12).

Продолжая эту мысль Конта, Д. Милль пишет, что позитивный вид мышления не отрицает сверхъестественного, он только относит этот вопрос к началу всех вещей. „Позитивная философия утверждает, что в существующем порядке вселенной причины, непосредственно определяющие каждое явление, никогда не бывают сверхъестественны, но всегда естественны. С этим принципом, однако, вполне примиримо верование, что вселенная была создана и даже – что она продолжает управляться разумом, если только мы допустим, что разумный правитель придержи-

вается точных законов, которые изменяются или уничтожаются только другими законами той же самой природы, но никогда не нарушаются ни по капризу, ни по предусмотрению“ (32.15).

По словам же самого Конта, первобытные теологические концепции, какими бы они ни были нелепыми и лишенными всякого реального основания, все же сыграли определенную роль в формировании человеческого мышления; понадобилось много времени, пока люди смогли познать объем своих умственных сил и, после достаточного их упражнения, разумно ограничить их назначение (33).

Рассматривая метафизику как следующую стадию человеческого мышления, Конт писал, что, точно так же как и теология, „метафизика пытается объяснять внутреннюю природу существ, начало и назначение всех вещей, основной способ образования всех явлений, но вместо того, чтобы прибегать к помощи сверхъестественных фактов, она заменяет их сущностями или олицетворенными абстракциями“ (онтология) (33.14-15); по его мнению, „... во всей древности и во все время средних веков умозрения не могли избежать той ошибки, которая состоит в принятии абстракций за реальности. Знаменитые идеи Платона были обобщением и систематизацией этого заблуждения. Последователи Аристотеля продолжили эту ошибку... верили, что существуют общие субстанции, соответствующие всем классам конкретных предметов. Действительное существование всеобщих субстанций было исходным вопросом в известной борьбе конца средних веков между номинализмом и реализмом... Партия реалистов одержала верх, однако после короткого промежутка разрушилось это учение вместе со всею схоластической философией“ (32.16). По мнению позитивистов, всеобщие субстанции и субстанциональные формы, как наиболее грубый род реализованных абстракций, должны были вообще сойти со сцены.

Последней стадией развития человеческого мышления, по словам Конта, является полное подчинение воображения наблюдению. Это означает, что на этой стадии происходит повсеместная замена недоступных определению причин простым исследованием законов, т.е. постоянных отношений, существующих между наблюдаемыми явлениями. „О чем бы ни шла речь, мы можем действительно знать только различные взаимные связи, свойственные их проявлению, не будучи никогда в состоянии проникнуть в тайну их образования“ (33.17).

Вторым основным признаком положительной философии является, как говорит Конт, её относительный характер. Он пишет: „Положительные исследования во всех областях должны по существу ограничиваться систематической оценкой того, что есть, отказываться открывать первопричину и конечное назначение... Это изучение явлений вместо того, чтобы стать когда-либо абсолютным, должно всегда оставаться относительным в зависимости от нашей организации и от нашего положения“ (33.18).

Предположение, что „разнообразие чувств доведено в нашем организме до наивысшей степени, которую могло бы требовать полное познавание внешнего мира, – очевидно, неосновательное и почти бессмысленное“ (33.17). Чтобы лучше охарактеризовать эту, по необходимости относительную природу всех наших реальных знаний, по мнению Конта, следует помнить, что „если наши концепции должны сами рассматриваться как человеческие феномены, то такие феномены не суть просто личные, но так же и в особенности социальные, ибо они, на самом деле, обусловлены коллективной и беспрерывной эволюцией“ (33.18). Эта мысль стала определяющей в философии Конта и толкнула его на серьезные социологические исследования.

Третьей основной характерной чертой положительного мышления является рациональное предвидение; т.е. всегда,

когда в процессе постоянного подчинения воображения наблюдению, где факты являются только необходимым материалом, формируется истинная наука, главным её назначением становится рациональное предвидение и оно необходимо вытекает из постоянных отношений, открытых между явлениями. В связи с этим Конт подчеркивает, что „никогда не следует смешивать реальную науку с той бесполезной эрудицией, которая механически накопляет факты, не стремясь выводить один из других; истинное положительное мышление заключается преимущественно в способности видеть, чтобы предвидеть, изучать то, что есть, и отсюда заключать о том, что должно произойти согласно общему положению о неизменности естественных законов" (33.19).

В философии Конта следует отметить еще один существенный момент, а именно то, что, рассматривая законы как постоянные отношения, открытые между явлениями, Конт указывает на принципиальное различие, которое существует между статической и динамической оценками предмета. Он подчеркивает, что две универсалии – тепло и гравитация, о которых говорится в физике, в принципе отличаются друг от друга и на основе этого отличия выделяются качественно разные сферы законов. Это означает, что для Конта физика и ньютоновская наука не являются уже синонимами, ибо в них, по его словам, мы обязаны говорить о разных формах порядка и равновесия. Именно на базе этого отличия, когда наряду с механическим порядком и равновесием идет речь о другой форме порядка и равновесия – тепловом равновесии, вводит Конт свою систему классификации науки, где на основе различия между статической и динамической оценками предмета говорится об иерархически упорядоченных отделах в науке. В связи с этим следует отметить, что контовская классификация науки

способствует тому, чтобы наряду с ньютоновским миром увидеть и другой мир, мир, чуждый ньютоновской физике и исходящий уже не из механического равновесия сил, а из изменения состояния веществ, через изменение его внутренних свойств, которое есть не чисто пространственно-временное поведение объекта, а изменение объекта через его внутреннюю активность (33.22).

Итак, основательные исследования внешнего мира представили этот мир гораздо менее связным, чем это предполагал наш ум, „привыкший в течение долгого времени к своего рода единству учения, как бы смутно и призрачно оно ни было при господстве теологических фикций и метафизических сущностей"; переходя к положительной стадии, разум „стремился сначала сводить все различные классы явлений к единому общему закону. Но все попытки, сделанные в течение последних двух веков для получения всеобщего объяснения природы, привели только к окончательному дискредитированию этого предприятия" (33.23).

Конт писал, что „единство объяснения, преследуемое еще столькими серьезными умами, окончательно закрыто для нас" и „нужно открыто признать прямую невозможность все приводить к единому положительному закону, как серьезное несовершенство, неизбежное следствие человеческой организации, заставляющее нас применять чрезвычайно слабый ум для объяснения чрезвычайно сложного мира" (33.23).

Но при этом следует отметить, что, по мнению Конта, такое положение дел „нисколько не мешает реальной науке допускать достаточное философское единство, равносильное тем единствам, какие временно создают теология и метафизика, и сверх того чрезвычайно их превосходящее как своей прочностью, так и полнотой. Чтобы понять возможность такого единства и оценить его природу, нужно сна-

чала прибегнуть к блестящему общему различию, установленному Кантом между двумя точками зрения – объективной и субъективной, свойственными всякому исследованию" (33.24-25).

Назначением политической философии, по словам Конта, является именно обусловливание единства каждого ума, придание нашим различным концепциям о двух видах законов непрерывности и однородности. Но при этом Конт принципиально подчеркивает, что умственное единство не может быть объективным, т.е. не может рассматриваться по отношению ко вселенной, как этого требует материализм. „Умственное единство субъективно; оно относит все наши концепции к человечеству", – пишет он, утверждая, что „наука о человечестве единственная, которая могла бы создать конечное единство человеческого рода" (33.21-25).

Ставя на первый план исследования проблематики социологии, Конт указывал на то, что с развитием рационального позитивизма, по мере того как физические законы становятся известными, господство сверхъестественной воли все более и более ограничивается и признается преимущественно по отношению к явлениям, законы которых остаются еще неоткрытыми. По словам Конта, несовместимость науки с теологией „становится непосредственно очевидной, если противопоставить рациональное предвидение, составляющее главную характерную черту истинной науки, пророчеству, вытекающему из специального откровения, которое теология вынуждает всегда представлять как единственное правильное средство узнавать будущее" (33.30-31). Конт пишет: „Разлад науки с религией обнаруживается в ходе развития: наука является фактором преобразований, сводящих теологию к монотеизму... Но замена догмата конечных причин принципом условий бытия все более и более раскрывает несовершенство существующего

порядка, улучшение которого составляет повседневную цель человеческой деятельности“ (33.77).

По мнению Конта, положительная философия, которая всюду заменяет абсолютное относительным, „допускает возможность существования только такого единства, которое вытекало бы из её собственного всеобщего влияния; и каждая новая область, последовательно приобретаемая ею, никогда более не может возвратиться ни к теологии, ни к метафизике“ (33.39).

Время Конта – это время, когда успех в научных исследованиях способствовал сильному возрастанию числа неизменных законов явлений, и Конт был отнюдь не единственным мыслителем, который считал, что позитивное объяснение фактов заменит со временем объяснение теологическое и метафизическое. В дальнейшем появились и другие формы позитивизма, которые также сыграли свою роль в развитии человеческого мышления, но ни Конт, ни его ярые последователи не смогли освободить сознание человечества от проблемы метафизики; последняя стала актуальной проблемой XX века.

§2. „МИР, ТАНЦУЮЩИЙ НА НОГАХ СЛУЧАЙНОСТИ“ /Ф. НИЦШЕ/

А. Энтропия и неклассическая картина мира

Ньютоновская физика рисовала картину мира, где не было места случайности и на все явления во Вселенной распространялась форма лапласовского детерминизма, но с начала XIX века эпоха машинной цивилизации „пошатнулась“ и под сомнение был поставлен универсальный характер жесткой детерминированности законов мира. Ситуация особенно изменилась после того, как выяснилось, что ни термодинамика, ни характер существования биологических систем не укладываются в рамки теоретической концепции классической науки и когда вследствие этого вынуждены были признать, что мировая машина не подчиняется

полностью законам ньютоновской физики. Снова на первый план вышла проблема отношения между случайностью и необходимостью и в центре внимания заново встал вопрос о том, что господствует в мире – механический детерминизм или свобода воли?

Признанием того факта, что как термодинамические, так и эволюционные процессы в биологических системах и в социальной жизни носят качественно новый характер и не укладываются в рамки строго детерминированных законов классической модели мира, была система классификации науки, предложенная Контом. Он одним из первых поддержал мысль, что объекты термодинамики, биологии и социальной жизни представляют собой новую сферу природных явлений, для которых понятия „вероятности" и „случайности" приобретают другое значение.

Формированию новой научной картины мира положило начало открытие второго закона термодинамики, где был выявлен поразительный факт ориентированности природных явлений во времени, что однозначно указывало на определенную временную направленность процессов в мире и предоставляло возможность мыслить мир как единое целое. Основатели термодинамики и статистической механики [Р. Клаузиус (1822--1888), Д. Максвелл (1831-1906), Л. Больцман (1844-1906), Д. Гиббс (1839-1903)] дали человечеству первую неклассическую картину мира, в которой они с помощью понятия энтропии определили направление времени и показали тем самым разницу между обратимыми и необратимыми процессами.

В результате всего этого был выявлен ограниченный характер классического описания мира и стало, следовательно, фактом, что природа не является каким-то заранее запрограммированным автоматом, как это представляла ньютоновская наука; ученые поняли, что случайность, наряду с необходимостью, играет определенную роль в

строении мира, что жесткий детерминизм и необходимость проявляются лишь в простых предельных случаях природы, а рациональность, о которой говорила классическая наука, отнюдь не единственная форма рациональности.

Многие к этому времени убедились в том, что вневременный характер механистических законов не дает возможности охватить полностью суть нашей Вселенной, которая оказалась устроеной так, что события в ней в целом невоспроизводимы и время обладает направленностью.

Таким образом, свободно можно сказать, что, когда Конт на основе таких понятий, как тепло и гравитация, построил свою систему классификации науки, почва для этого была уже подготовлена и, следовательно, предложенная им система классификации отвечала духу времени; в 1850 г. Р. Клаузиус ввел понятие энтропии и сформулировал второе начало термодинамики, где возрастающая энтропия показывала направление времени и выявляла тем самым необратимый процесс эволюционирования сложных систем.

Для описания процессов в этих системах Максвелл и Больцман применили понятие вероятности и показали связь между вероятностью и энтропией. Следует отметить, что, хотя в трудах Клаузиуса, Максвелла и Больцмана делались попытки механистической интерпретации энтропии, т.е. ставилась цель обобщить физику траектории на факты тепловых явлений и показать тем самым выводимость необратимости из динамики, неоспоримым фактом является и то, что именно работы этих ученых исчерпали все пути поиска в этом направлении, показали невозможность механистической интерпретации групповых событий и выявили в итоге все трудности создания теории необратимых процессов.

Они были первыми, кто понял значимость формирования новой научной картины мира и исходя из этого точно определил статус своего века. „Если вы меня спросите отно-

сительно моего глубочайшего убеждения, назовут ли нынешний век железным веком или веком пара и электричества, я отвечу не задумываясь, что наш век будет называться веком Дарвина", – писал Больцман, которого неудержимо влекла к себе идея эволюции и который до конца своей жизни мечтал стать Дарвином эволюции материи (17.306).

После таких исследований в области термодинамики понятие „времени" стало центральным понятием при формировании научной модели мира, а из того факта, что энтропия всегда возрастает, последовал вполне однозначный вывод о том, что ход событий в нашем мире невозможно повернуть вспять. Так, обнаружение факта направленности времени, при которой выявилась глубокая связь между вероятностью и необратимостью в мире, укрепило почву для формирования эволюционного взгляда на мир и показало пределы классической рациональности.

Во всем давала о себе знать объективная ограниченность императивной необходимости исполнения закона, о которой шла речь в ньютоновской физике, где механистическая сущность классической науки повторяла в принципе теологическую позицию относительно мира, игнорировала процесс эволюционирования в объективной реальности и рисовала картину пассивной, вневременной Вселенной, в которой нет места случайным событиям и свободе воли.

Можно сказать, что после появления трудов Клаузиуса, Максвелла, Больцмана и Гиббса, когда проблема взаимосвязи динамического закона и статистического описания явлений стала центральной проблемой для ученых и когда на первый план вышел вопрос взаимосвязи необходимости и свободы воли, полностью изменилась научная картина мира.

Мир – как эволюционирующая система, о которой можно было говорить после появления трудов этих ученых, мир, которому не была чужда случайность, был качественно

новым миром, о котором ничего не могла сказать классическая наука. Термодинамика дала начало новому пониманию мира и выявила необходимость переосмысления места человека в нем.

Таким образом, обнаружение того факта, что жесткий детерминизм не определяет порядок мира и что строго предопределенная гармония, о которой говорили классическая наука и теология, не может выразить полностью суть происходящих вокруг нас процессов, поставило в центре внимания проблему необходимости и свободы воли и потребовало нового определения основных принципов антропологии.

Человек окончательно понял, что ему предоставляется свобода выбора и что он не так уж зависит в жизни от бога; он понял, что ему нужна новая опора в действиях, нужен новый ориентир для правильного принятия решения, для того, чтобы разобраться в сложных лабиринтах случайного и необходимого и не погибнуть в этом сугубо динамичном и плюралистическом мире.

Из-за явной сложности отношения с внешним миром человек стал терять надежду на рациональное объяснение происходящего; у него появилось чувство страха перед неопределенностью, но при этом сохранилось желание чувствовать себя частью природы, частью этого таинственного целого и стараться в то же время не терять ни при каких обстоятельствах свою индивидуальность и неповторимость.

Идея бога, как рационального предопределителя всего сущего, уже не удовлетворяла человека; ему хорошо было видно, что мир не устроен по единому жесткому и абсолютному плану, как это представлялась классической науке и теологии; готовился принципиальный отход человека от религии.

Как жить и действовать в этом сложном и плюралистическом мире? Что может стать опорой и ориентиром в жизни для человека? – бог? наука? или мораль? – вот вопросы, которые беспокоили человека к этому времени. Наступил конец века машинной цивилизации, мир предстал перед человеком сложным и непредсказуемым и на основе всего этого появился богатый спектр разных философских позиций.

Б. „Мир как воля и представление" (А. Шопенгауэр)

Наряду с философами, занявшимися поисками рационального объяснения мира, появились, с одной стороны, философы, которые выдвинули на первый план крайности волюнтаризма [А. Шопенгауэр (1788-1860)], а с другой, те, которые, защищая самобытность индивида, дошли до эгоцентризма и развили в философии линию анархизма и индивидуализма (М. Штирнер).

Так, например, выдвигая линию иррационалистической интерпретации сущности мира, Шопенгауэр не разделял идею эволюционирования Вселенной. Он считал, что философы, которые думают, будто можно как-нибудь исторически постигнуть характер мира и которые в своих воззрениях на эту сущность приписывают хотя бы малейшее значение понятиям „раньше" и „позже", далеки от философского познания действительности.

Такое историческое философствование, по словам Шопенгауэра, „принимает время за определение вещей в себе и поэтому застревает на том, что Кант называл становящимся, никогда не сущим, в противоположность сущему"; эта философия никогда не достигает „внутренней сущности вещей, а идет лишь до бесконечности, во след явлениям, двигается без конца и цели подобно белке в колесе" (3.56). „Истинное же философское воззрение на мир, т.е. то, которое учит нас познавать его внутреннюю

сущность, выводит нас за пределы явления, не спрашивает откуда и куда и зачем и рассматривает вещи не в какомлибо отношении, не как становящиеся и преходящие, а наоборот, имеет своим объектом как раз то, что проявляется во всякой относительности, но само ей не подчинено, то, что составляет всегда равную себе сущность мира, его идею. Из такого познания исходят как искусство, так и философия, исходит также и то настроение духа, которое ведет к истинной святости и искуплению от мира" (3.56-57), – пишет он.

Шопенгауэр, так же как и рационалисты, мыслит сущность мира как абсолютную, но, в отличие от рационалистов, он подчеркивает значимость спонтанности в формировании человеческого духовного опыта и в процессе познания выдвигает на первый план роль нерациональных – бессознательных актов (интуиция, инстинкт).

Он на место абсолютного духа Гегеля ставит свободную, „автономную" волю и в своем сочинении „Мир как воля и представление" признает примат воли по отношению к разуму. Здесь же Шопенгауэр развивает свой главный тезис о том, что независимая воля, которая не подлежит контролю со стороны разума, есть „абсолютное свободное хотение". Каждый индивид, по его мнению, направляется этой иррациональной, первоначальной и абсолютной мировой волей, как таинственной силой Вселенной (2).

Жизнь человека представляется Шопенгауэру как вечное стремление к удовлетворению желания; счастье, по его словам, не что иное, как быстрое достижение поставленной цели. Он утверждает, что действительное, постоянное счастье невозможно, что счастьем является „только борьба, стремление, битва за счастье, но никогда не самое счастье, постоянное и окончательное". По его глубокому убеждению, „всякое счастье имеет лишь отрицательный, а не поло-

жительный характер... поэтому оно не может быть прочным удовлетворением и удовольствием, а всегда освобождает только от какого-нибудь страдания и лишения, за которым должно последовать или новое страдание, или беспредметная тоска и скука" (2.92).

Исходя из той позиции, что „всякий непосредственно дан самому себе, как целая воля и целое представляющее", тогда как „остальные даны ему только в качестве его представлений", Шопенгауэр пишет, что для каждого индивида „собственное существо и его сохранение важнее, чем все остальные, взятые вместе" (2).

По его мнению, „в сознании, поднявшемся на самую высокую ступень, в сознании человеческом, эгоизм тоже достигает высшей степени и обусловленное им соперничество индивидуумов проявляется самым ужасным образом", идет „война против всех". Даже государство, в котором „мы признали средство, с помощью которого эгоизм, вооруженный разумом, старается избегнуть своих же собственных дурных последствий, направляющихся против него самого", неспособно, по словам Шопенгауэра, „к полному преодолению эгоизма, зла и страдания" (2.93-94).

Единственное, что Шопенгауэр предлагает человеку в этой жизни, это состояние „добровольного отречения, резигнации, истинной безмятежности и совершенного отсутствия желаний", состояние добровольного отрицания человеком слепой, лишенной цели воли, т.е. указывает ему на тяжелый путь аскета (2.95).

„Легко понять, как блаженна должна быть жизнь того, чья воля укрощена не на миг, как при эстетическом наслаждении, а навсегда и даже совсем погасла вплоть до той последней тлеющей искры, которая поддерживает тело и потухнет вместе с ним. Такой человек, одержавший, наконец, решительную победу после долгой и горькой борьбы

с собственной природой, остается еще на земле лишь как существо чистого познания, как неомраченное зеркало мира. Его ничто уже больше не может удручать, ничто не волнует, ибо все тысячи нитей хотения, которые связывают нас с миром и в виде алчности, страха, зависти, гнева влекут нас в беспрерывном страдании туда и сюда, эти нити он обрезал. Спокойно и улыбаясь, оглядывается он на призраки этого мира, которые некогда могли волновать и терзать его душу, но которые теперь для него безразличны" (2.95), – пишет Шопенгауэр.

Но самоубийство, по словам Шопенгауэра, не является отрицанием воли, ибо „самоубийца хочет жизни и недоволен только условиями, при которых она ему дана. Поэтому он отказывается вовсе не от воли к жизни, а только от самой жизни, разрушая её отдельное проявление". Следовательно, по мнению Шопенгауэра, „самоубийство представляет собой совершенно бесплодный и безумный поступок", когда „индивидуум объявляет войну самому себе, напряженность, с которой он хочет жизни и с которой отражает её помеху – страдание, доводит его до самоуничтожения, так что индивидуальная воля скорее разрушит своим актом тело, т.е. свою же собственную видимость, чем страдание сломит волю" (2.96).

„Познание волей своей сущности – единственное проявление свободы воли", – пишет Шопенгауэр, подчеркивая при этом, что „как раз то, что христианские мистики называют благодатью и возрождением, служит для нас единственным непосредственным проявлением свободы воли"; мы обязаны, по его словам, помнить, что „необходимость – царство природы, свобода – царство благодати" (2.96).

С точки зрения Шопенгауэра, во время познания сущности мира, как объективной воли, происходит „учащение воли к жизни и вместе со свободным отрицанием воли уп-

раздняются все явления, то беспрестанное стремление и искание без цели и без отдыха, в которых и через которые существует мир, и перед нами остается только ничто" (2.97).

Природа человека, т.е. воля к жизни, противится его растворению в ничто, но когда „мы от нашей нужды и зависимости обратим свои взоры на тех, которые преодолели мир, в которых воля, достигнув полного самопознания, вновь нашла себя во всем и затем свободно сама себя отринула и которые ожидают только момента, когда они увидят, как исчезнет её последняя искра и с нею тело, которое она животворит, то вместо беспрестанной борьбы и сутолоки, вместо вечного перехода от желания к страху и от радости к страданию, вместо никогда не удовлетворяемой и никогда не замирающей надежды, в чем и происходит сон жизни волящего человека, – вместо всего этого нам предстанет тот мир, который выше всякого разума, та полная тишь духа, тот глубокий покой, несокрушимое упование и ясность, одно только отражение которых на лице, как его воспроизвели Рафаэль и Корреджо, есть полное и надежное Евангелие: осталось только познание, воля исчезла" (2.97-98).

Шопенгауэр неизменно подчеркивает, что единственная действительная сущность мира, истинное содержание всех явлений (т.е. идей, воли) не подвергается никакому изменению и во все времена познается с одинаковой истинностью. На вопрос, какого рода познание рассматривает их, Шопенгауэр отвечает: „Это – искусство, создания гения. Оно воспроизводит постигнутые чистым созерцанием вечные идеи, существенное и постоянное во всех явлениях мира" (2.324); т.е. познание осуществляется, по мнению Шопенгауэра, через изобразительное искусство, поэзию или музыку.

„Его (искусства – Г. С.) единственный источник – познание идей; его единственная цель – передать это познание. В то время как наука, следуя за беспрерывным и неиз-

менчивым потоком четвероякиx оснований и следствий, после каждой достигнутой цели направляется все дальше и дальше и никогда не может обрести конечной цели, полного удовлетворения, как нельзя в беге достигнуть того пункта, где облака касаются горизонта, – искусство, напротив, всегда находится у цели. Оно вырывает объект своего созерцания из мирового потока и это отдельное явление, которое в жизненном потоке было исчезающей малой частицей, делается для искусства представителем целого, эквивалентом бесконечно многого в пространстве и времени; искусство останавливается на этой частности: оно задерживает колесо времени" (2.324).

Шопенгауэр утверждает, что „идеи постигаются только путем описанного выше чистого созерцания, которое совершенно растворяется в объекте; и сущность гения состоит именно в преобладающей способности к такому созерцанию; и так как последнее требует совершенного забвения собственной личности и её интересов, то гениальность не что иное, как полная объективность, т.е. объективное направление духа в противоположность субъективному, которое обращено к собственной личности, т.е. воле. Поэтому гениальность – это способность пребывать в чистом созерцании... т.е. совершенно упускать из виду свои интересы, свои желания и цели, на время вполне совлекать с себя свою личность, для того, чтобы остаться только чистым познающим субъектом, светлым оком мира, чтобы воспроизвести постигнутое сознательным искусством" (2.324).

Объективный человек, по словам Шопенгауэра, не способен на незаинтересованное наблюдение, которое осуществляет истинный созерцатель; он направляет свое внимание на вещи лишь постольку, поскольку они имеют какое-нибудь отношение к его воле, он не может останавливаться на

чистом созерцании, только „гений, где познавательная сила освобождается от служения его воле, стремится в каждой вещи постигнуть её идею" (2.325).

Итак, иррациональная, бесцельная, но абсолютная мировая воля Шопенгауэра, которая представляет собой сущность мира, занимает в его философии место мирового разума, место мирового духа Гегеля и Фихте. Отдельному индивиду в его захватывающем учении предоставляется возможность через сложный путь аскетизма освободиться от своей личности, от служения своей воле и стать чистым познающим субъектом, осуществляющим объективацию воли. Это означает, что отдельный индивид и в философии Шопенгауэра остается в тени, с той только разницей, что это происходит здесь уже не ради мирового абсолютного разума, а ради мировой, абсолютной воли.

В. Эмансипация индивида

Климат XIX века интенсивно готовил почву для анализа проблемы самобытности индивида, и, следовательно, неудивительно, что появились философы, которые сделали эту проблему центральной проблемой своих исследований (М. Штирнер, С. Кьеркегор, Ф. Ницше и др.).

М. Штирнер (1806-1856), ставя целью эмансипацию индивида, выдвинул свой главный тезис о том, что эмпирическая личность, изолированная от всего мира, единична и человек, следовательно, должен искать не социальную свободу, а свою собственную. В его философии, в которой развита линия солипсизма в антропологии, этике и праве, были выдвинуты на первый план индивидуализм, нигилизм и анархизм и высказывалась мысль о том, что человеку, оторванному от всего существующего в мире и замкнутому в себе, трудно найти свой мировоззренческий ориентир в жизни.

Проводя последовательное развитие идей эгоцентризма, Штирнер в новом плане изложил главные проблемы

философии и дал, тем самым, толчок появлению нового направления в области философии, где главной проблемой стала уже проблема человека.

С. Кьеркегор и Ф. Ницше, которые продолжили эту линию, первыми столкнулись с теми трудностями, которые возникают в том случае, когда индивид рассматривается изолированно от внешнего мира и происходит полное отрицание традиционных ценностей.

„Человек стоит всегда перед „выбором": или – или" /С. Кьеркегор/

Ставя в своей философии на первый план проблему человека и рассматривая в основном вопрос о смысле и назначении его жизни, Кьеркегор (1813-1855), взамен человеческого рационализма, развил антирационалистическую линию в философии; критикуя Гегеля за его объективизм и не разделяя его мысль о том, что объективный дух полностью определяет бытие индивида, Кьеркегор попытался понять сущность человека в плане его индивидуальности и самобытности. Он верил, что субъективная диалектика, формируя религиозный статус личности, выведет под конец человека к богу.

Он принципиально отверг утверждение Гегеля о том, что индивид в своем существовании представляет собой лишь проявление сущности объективного духа и полностью лишен, тем самым, самостоятельности и свободы. Следовательно, объективной диалектике мирового духа, представляющей собой главное содержание гегелевской философии, Кьеркегор противопоставил субъективную диалектику личности и сказал, что человек в процессе своего развития, которое представляет собой индивидуальный путь к богу, проходит следующие стадии: эстетическую, этическую и религиозную.

Раскрывая глубокую диалектичность человеческой природы, Кьеркегор указывал на то, что в жизни человек

лишь силою духа, одержавшего победу над непосредственностью, которая является выражением плотской природы человека. Торжество духа ведет к тому, что все мелочные заботы и печали человека: недовольство жизнью, тоскливое сознание ненужности и бесполезности своего существования – все исчезнет само собою; раз человеческая личность сознает свое вечное и неизменное значение, она сознает и свое значение в земной жизни", возвышается до религиозности, ищет свой путь к богу (34.264).

По словам Кьеркегора, только человек, вкусивший горечь истинного отчаяния, в состоянии ухватить истинную сущность жизни, почувствовать необходимость выбора; „сомнение – отчаяние мысли, отчаяние – сомнение личности" (34.290), – пишет он, подчеркивая при этом, что „для того, чтобы решиться выбрать себя самого, нужно обладать мужеством; мысль о выборе страшит человека; тем не менее, влечение к свободе заставляет его выбрать себя самого и бороться за обладание выбранным" (34.296).

Кьеркегор говорит человеку: „Чего я добиваюсь своим „или – или?" Хочу заставить тебя сделать выбор между добром и злом? Ничуть! Я хочу только довести тебя до того, чтобы ты понял значение выбора, или чтобы выбор получил для тебя должное значение" (34.266).

Кьеркегор утверждает, что только „истинное отчаяние приводит человека к выбору или обретению своего „Я"; „отчаяние – единственное средство душевного спасения для человека; из горнила отчаяния душа выходит очищенной и просветленной"; вот „выбор сделан и человек обрел себя самого, овладел самим собою, т.е. стал свободной, сознательной личностью, которой и открывается абсолютное различие – или познание – добра и зла" (34.301-303).

Кьеркегор считает, что „эстетическое мировоззрение, какого бы рода или вида оно ни было, есть в сущности

отчаяние, обуславливаемое тем, что человек основывает свою жизнь на том, что может и быть и не быть, т.е. на несущественном, тогда как человек с этическим мировоззрением, напротив, основывает свою жизнь на существенном, на том, что должно быть. Эстетическим началом является в человеке то, благодаря чему он является тем, что он есть. Из этого не следует, что эстетик вообще не способен к развитию; он также развивается, но его развитие совершается по законам необходимости, а не свободно, он не испытывает никакого стремления к бесконечному, которое бы привело его к выбору и заставило сознательно стать тем, что он есть" (34.304).

По словам Кьеркегора „эстетическое развитие личности похоже на развитие растения: благодаря ему человек становится только тем, чем хотела сделать его природа. Этический же взгляд на жизнь сообщает человеку познание добра и зла или понятие абсолютного различия между добром и злом" (34.305).

„Человек, живущий исключительно эстетической жизнью, испытывает тайный страх перед необходимостью отчаяния, – он хорошо знает, что отчаяние абсолютно сгладит все те конечные различия, на которых держится теперь его жизнь, т.е. уничтожит значение всех отличающих его между другими людьми особенностей, которыми он теперь так гордится" (34.308). „Эстетик смотрит на личность, как на нечто, неразрывно связанное с внешним миром, зависящее от всех внешних условий, и сообразно с этим смотрит и на наслаждение" (34.309). „Эстетик стремится отрешиться от своей личности, он отдается минуте, он раб минуты". „Этик так же может подчиняться настроению, но далеко не в такой степени, выбор самого себя вообще поставил его выше минуты, сделал его господином настроения" (34.309).

Кьеркегор подчеркивает, что „тайна господства над своими страстями не столько в аскетическом отречении от

них, сколько в умении самому назначать минуту для их удовлетворения", на что и способен этик после своего выбора. „Настроение же эстетика всегда эксцентрично, так как его жизненный центр в периферии; между тем, центр личности должен находиться в ней самой; поэтому тот, кто не обрел самого себя, всегда эксцентричен. Настроение этика, напротив, сконцентрировано в нем самом" (34.310).

Этик пытается решить проблему места и назначения человека в мире, стремится установить связь с внешним миром, с обществом, желает обеспечить твердость и определенность своих жизненных основ. Кьеркегор пишет: „Этика понятие общее. Человек этического воззрения на жизнь видит в ней „общечеловеческое" и старается быть воплощением этого „общечеловеческого"; последнее же достигается не тем, что человек отрешается от своей конкретности (такое отрешение равняется самоуничтожению), но, напротив, тем, что он сознательно проникается ею еще сильнее и вместе с ней воспринимает в себя и „общечеловеческое". Каждый человек является в известном смысле общечеловеком, т.е. каждому указан путь, по которому он может дойти до „общечеловеческого". Эстетик – человек случая, воображающий достигнуть идеала человеческого совершенства благодаря своей исключительной индивидуальности. Этик же стремится к тому, чтобы проявить своей жизнью „общечеловеческое". Жизнь этика – выполнение долга, но не внешнего, а внутреннего долга по отношению к самому себе. Этика можно сравнить с тихим, но глубоким озером, эстетика же напротив – задорно бурлящим ручейком" (34.332).

„Этическое отношение к жизни проявляется не во внешней, но во внутренней деятельности личности. Этическое отношение к жизни не бросается в глаза, этик живет как все, но настает минута и становится ясным, что жизнь этика

имеет свои определенные границы, каких не знает жизнь эстетика". Этик обладает ясным самосознанием, обуславливающим „твердость и определенность его жизненных основ, тогда как жизнь эстетика является каким-то беспочвенным витанием в пространстве. Этик прозрел свою собственную сущность, познал себя самого, осветил своим сознанием всю свою конкретность и поэтому властен уже подавить в себе брожение неопределенных мыслей, не позволяет себе увлекаться мечтами" (34.334). „Этик уже не является самому себе каким-то калейдоскопом, постоянно меняющим свои формы, – он знает себя" (34.335).

Итак, жизненной задачей этика является воплощение в себе „общечеловеческого". Кьеркегор подчеркивает, что „общечеловеческое" „может прекрасно уживаться с индивидуальными способностями человека, не уничтожая их". „Человек, сделавший этический выбор своего „Я", берет себя самого во всей своей конкретности, т.е. с такими-то и такими-то дарованиями, страстями, наклонностями и привычками и поставленным в такие-то и такие-то внешние условия" (34.336-337). „Целью этика является не одно его личное, но и социальное и гражданское Я" (34.338).

Кьеркегор выдвигает весьма существенную мысль о том, что основной формой выражения общечеловеческого является труд. Он пишет: „Долг человека зарабатывать себе средства к жизни трудом служит выражением общечеловеческого: с одной стороны, выражением общечеловеческой обязанности, а с другой – свободы. Именно труд освобождает человека, делает его господином природы; благодаря труду человек становится выше природы" (34.359). В дальнейшем эта мысль находит свое развитие в философии XX века, особенно в марксизме.

Кьеркегор открывает главную истину, что „готовность трудиться проистекает из доброй воли человека; он желает,

"„Бог умер! Творящее, оценивающее, жаждущее „Я" – есть мера и ценность всех вещей" /Ф. Ницше/

Логическим завершением концепции эмансипации личности, получившей свое начало у Штирнера и Кьеркегора, является философия Ф. Ницше (1844-1900).

„Ницше – это гений мощных поворотов! В противоположность Гете, который обладал гениальным даром избегать опасностей, Ницше отважно встречает опасность лицом к лицу и не боится схватить быка за рога" (35.390), – пишет Стефан Цвейг, который с удивительной точностью уловил суть уникальной индивидуальности Ницше как человека и мыслителя.

По его словам, „Ницше занимается философией как искусством, и потому, как истинный художник, он ищет не результата, не холодной законченности, а только стиля, „крупного стиля в этике", и, вполне как художник, он живет и наслаждается всем трепетом внезапных откровений" (35.405); никогда „не вызовет Кант потрясающего образа мыслителя, схваченного вампиром мысли, образа духа, страждущего от сурового принуждения к творчеству и созиданию" (35.396). Цвейг пишет: „Иммануил Кант живет с познанием как с законной женой, с которой он сожительствует в течение сорока лет, на одном и том же духовном ложе зачинает и приживает целое поколение немецких философских систем, до сих пор доживающих свой век в нашем мире. Его отношение к истине можно определить как строгую моногамию, и этот принцип унаследовали все его духовные сыновья – Шеллинг, Фихте, Гегель и Шопенгауэр. Их влечение к философии лишено и намека на демонизм: это воля к высшему порядку, к системе, честная немецкая воля к дисциплине духа, к архитектонической упорядоченности бытия. Они любят истину простой, спокойной, неизменно постоянной любовью: в

этой любви нет и следа эротики, жажды поглотить и быть поглощенным; истина для них – супруга и прочно обеспеченное достояние, принадлежащее им до гробовой доски, и ни разу они не нарушили супружеской верности. Поэтому их отношение к истине – отношение домохозяина и домоседа, и каждый из них поместил свое брачное ложе в уютный „собственный дом" – в свою прочную систему.

У Ницше же страсть к познанию – продукт совсем другого темперамента, противоположного полюса чувств. Его отношение к истине исполнено демонизма, трепетная, напоенная горячим дыханием, гонимая нервами, любознательная жажда, которая ничем не удовлетворяется, никогда не иссякает, никогда не останавливается, ни на каком результате и, получив ответ, нетерпеливо и безудержно стремится вперед, вновь и вновь вопрошая. Никакое познание не может привлечь его надолго, нет истины, которой он принес бы клятву верности, с которой бы он обручился как со „своей системой", со „своим учением". Все истины чаруют его, но ни одна не в силах его удержать. Как только проблема утратила девственность, прелесть и тайну преодолеваемой стыдливости, он покидает её без сострадания, без ревности к тем, кто придет после него, – так же как покидал своих mille e tre Дон Жуан, его брат по духу. Подобно тому, как великий соблазнитель среди множества женщин настойчиво ищет единственную, так Ницше среди всех своих познаваний ищет единое познавание, вечно не осуществленное и до конца неосуществимое; до боли, до отчаяния чарует его не овладение, не обладание и нахождение, а преследование, искание, овладевание. Не к достоверности, а к неуверенности стремится его любовь, демоническая радость соблазна, обнажения и сладострастного проникновения и насилования каждого предмета познания – познания в духе Библии, где мужчина „познает" женщину и

тем самым срывает с неё покров тайны. Он знает, вечный релятивист, переоценщик ценностей, что ни один из этих актов познания, ни одна из этих попыток алчного духа не дает „познания до конца", что истина в конечном смысле не допускает обладания; „тот, кто мнит: я обладаю истиной, – сколь многого он не замечает!"... Как Дон Жуан, он ценит не прочность чувства, а великое мгновение восторга" (35.394-395).

Ницше из тех, „чья душа пылает в огне чистилища, и он знает эту подорванность, растерзанность ищущей души; ни у Лейбница, ни у Канта, Гегеля, Шопенгауэра не услышим мы этого стона потрясенной стихии. Насквозь закономерны фигуры этих ученых; смело, решительно распространяет свое воздействие их напряжение, но никто из них не отдается столь нераздельно – сердцем и всеми внутренностями, нервами и плотью, всей своей судьбой – героической игре с познанием. Они горят как свечи – только сверху, только духом" (35.397).

„Ницше не видит в себе „мундштук потусторонних императивов", носителя высшей, священной, демонической стихии... с той же стремительностью, с той же маниакальной избыточностью творчества создает свои картины Ван Гог. Едва закончит он добела раскаленную картину, как уверенный штрих уже ложится на новое полотно – без обдумывания, без промедления, без размышлений. Творчество стало диктовкой, демоническим ясновидением и быстровидением, непрерывной цепью видений. Друзья, покинувшие его час тому назад, вернувшись, с изумлением видят новую законченную картину, а он, с еще не высохшей кистью, с горящими глазами, уже принимается за третью: демон, схвативший его за горло, не дает передышки, не терпит перерывов; так создает и Ницше произведение за произведением, без остановки, без передышки, с той же неповторимой ясностью и быстротой" (35.430).

„Подлинный его подвиг лучше всех выразил его лучший читатель, написав ему, что его книги „увеличили независимость в мире". Именно так сказал он: независимость в мире – не независимость мира. Ибо независимость существует всегда только в личности, в единственном числе; она не поддается размножению, не вырастает из книг и знаний: „нет героических эпох, есть только героические личности". Только индивид может внести её в мир, и только для себя может он её установить... Величественная независимость Ницше создает не учение (как полагают школьные педанты), не веру, а только атмосферу, бесконечно ясную, безмерно светлую, бурей страсти насыщенную атмосферу демонической личности, разрешающуюся в разрушении, в грозе. Входя в его книги, мы ощущаем озон, стихийный, очищенный от всякой затхлости, спертости, мрачности воздуха: свободный кругозор открывается в этом героическом пейзаже, свободный небосклон, и веет в нем безгранично прозрачный, острый, как нож, воздух для сильного сердца, воздух свободного духа. Всегда в свободе для Ницше последний смысл – смысл его жизни, смысл его гибели; как природе нужны циклоны и вихри, чтоб в мятеже против своего постоянства можно было излить избыток сил, так нуждается время от времени дух в демонической личности, чтоб избыток мощи своей она обратила против монотипии морали и общности мысли; и, разрушая, она разрушает себя. Но в мятеже остается герой изваянием и ваятелем космоса – не меньше, чем мирный строитель: один отражает полноту жизни, другой – её непостижимую ширь. Ибо только в трагизме героя познаем мы свою глубину. И только безмерный укажет человечеству его последнюю меру" (35.432), – так представляет себе Стефан Цвейг личность Ницше и его роль, как переоценщика ценностей, в развитии эпохи и культуры человечества.

„Бог умер! Сверхчеловек – смысл земли!“ (36.9) – вот основа, которую Ницше делает фундаментом своего мировоззрения. „Долой бога! Лучше совсем без бога, лучше на свой страх и риск творить судьбу свою и быть безумцем, лучше самому стать богом!“ (36.232) – говорит он.

Разрушая традиционные ценности, связанные с богом, и освобождая человека от внешнего рабства, Ницше пытается выявить условия преодоления человека и описывает путь качественного развития личности, путь, возвышающий отдельного индивида до сверхчеловека.

„Заклинаю вас, братья мои, оставайтесь верны земле и не верьте тем, кто говорит вам о неземных надеждах! Они презирают жизнь; это умирающие и сами себя отравившие, это те, от которых устала земля: да погибнут они!“ – провозглашает Ницше и заявляет, что „самое ужасное преступление – хулить землю и чтить непостижимое выше смысла земли.“ „Некогда душа с презрением смотрела на тело; и тогда чем-то высшим считалось презрение это. Душа жаждала видеть тело тощим, отвратительным и голодным – так надеялась она освободиться от него и от земли. О, та душа была тощей, отвратительной и голодной и жестокость была наивысшим наслаждением для нее“, – пишет он (36.10).

Обращаясь к философам, Ницше говорит: „О философы и друзья познания, берегитесь и остерегайтесь мучительного венца! И страдания „ради истины!“ В конце концов вы и сами прекрасно знаете, что решительно все равно, докажете ли именно вы свою правоту; знайте, что до сих пор ни один философ не доказал еще своей правоты и что больше достойной правдивости в каждом крохотном знаке вопроса, который вы поставили бы за всяким любимым вашим словом и над каждой излюбленной вами теорией“; необходимо помнить, что нельзя „сужать понятие „философа“ до

пишущего книги философа – тем более такого, который в книгах излагает свою философию" (3.66-67).

По словам Ницше, утверждение, что внешний мир – творение наших органов чувств, есть нечто основательно-абсурдное; и пора наконец расстаться с соблазном слов, когда безобидные поборники самонаблюдения полагают, что существует нечто „непосредственно достоверное" – как, например, „Я думаю" или „Я хочу", и существует оно как будто так, как если бы познание получало здесь свой предмет в чистом и голом виде – „вещь в себе" – и как если бы ни субъект, ни объект не вносили сюда своего обмана. „Я не устану повторять, что „непосредственная очевидность", и „абсолютное познание", и „вещь в себе" заключает в себе contradictio in adjecto... Пусть народ думает, что познание – всезнание, философ же обязан отвстить на следующие вопросы: „Откуда у меня понятие мышления? Почему Я верю в причину и следствие? Что дает мне право говорить о „Я", тем более о „Я" – причине и, наконец, о „Я" как причине мыслей? Кто в наши дни решится ответить на эти вопросы?" (3.154) – говорит Ницше.

„Вера в „непосредственную достоверность" – это моральная наивность, делающая честь нам, философам, но не пора ли быть не только моральными личностями? Отвлекаясь от морали, эта самая вера – глупость, которая не делает нам чести!" – продолжает он и призывает завоевать право создавать новые ценности: „Гувернанткам наше почтение, но не пора ли философии отрешиться от веры в гувернанток?" (3.157).

Ницше не соглашается с Шопенгауэром, когда тот рассуждает о воле так, словно это самая известная вещь на свете, т.е. когда утверждает, что „мы одну волю, собственно, и знаем, знаем целиком и полностью, без вычетов и прибавлений". По мнению Ницше, „воление" есть нечто

сложное, „всякое воление – это комплекс чувств и мышления и прежде всего еще аффект – именно аффект „командования". „Свобода воли", как это называют, в сущности и есть аффект превосходства над тем, кто обязан подчиниться: „я" свободен, „он" должен повиноваться" – такое сознание скрывается в любом волевом акте... человек волит – он повелевает чему-то в себе, а это „что-то" повинуется – или считается, что повинуется" (3.155-156). Так, на место мировой и бесцельной воли Шопенгауэра Ницше ставит „волю к власти".

Он пишет: „Положим, что нет ничего реально „данного" помимо нашего мира влечений и страстей, что ни до какой „реальности" мы не можем ни возвыситься, ни опуститься, кроме реальности наших влечений, – наше мышление есть ведь всего лишь соотношение наших влечений, – так разве не вправе мы попробовать и все-таки задаться вопросом, не достаточно ли такой „данности" для того, чтобы на основе ей подобных понять все же и так называемый механический (или „материальный") мир, и если после определенных рассуждений в конце концов придем мы к мысли, что действительно признаем волю действующей причиной, то тогда обязаны попробовать гипотетически положить причинность воли как единственную причинную зависимость"; к тому же можно предположить, что „нам удалось объяснить всю нашу инстинктивную жизнь как разветвление одной основной формы воли – именно воли к власти", и считать, что „мы получили право единозначно определить всякую действующую силу: всё – воля к власти" (3.157-158).

Совершенно по-новому и весьма своеобразно представляет Ницше нравственные аспекты культуры. Он пишет: „В течение всей самой длительной эпохи человеческой истории поступок оценивали по его последствиям: о поступке „в себе", о его истоках не рассуждали; успех и

неуспех имели обратную силу и побуждали людей думать о поступках хорошо или дурно. Назовем этот период доморальным периодом в истории человечества... За последние же десять тысячелетий пришли к тому, чтобы о ценности поступка судить не по последствиям, а по его истокам, – в целом это великое событие, знаменовавшее заметное утончение взгляда и меры, – продолжавшееся неосознанное действие господствующих аристократических ценностей, веры в „происхождение", признак периода, который в более узком смысле слова можно назвать моральным, – первый опыт самопознания был осуществлен. Вместо следствия исток – какое обращение всей перспективы! И конечно, произведено оно было после долгой борьбы, после колебаний! Однако, впрочем, вследствие всего случившегося воцарилось новое, роковое суеверие, малодушная узость интерпретации – начали интерпретировать исток действия как преднамеренный в самом точном смысле слова и согласились считать, что ценность поступка гарантируется ценностью намерения... Однако сегодня – не подошли ли мы уже к необходимости решиться на новое обращение, на фундаментальный сдвиг ценностей благодаря новому самоосмыслению и самоуглублению человека, – не стоим ли мы на пороге периода, который негативно можно было бы обозначать как внеморальный? Ведь сегодня среди нас, имморалистов, не утихает подозрение, не заключается ли решительная ценность поступка как раз во всем том, что непреднамеренно в нем, и не относится ли все намеренное в поступке, то, о чем может знать действующий, что он может „осознавать", лишь к поверхности, к „коже" поступка, – как всякая кожа, она что-то выдает, но больше скрывает... Короче говоря, мы полагаем, что намерение – это лишь знак и симптом, еще нуждающийся в истолковании, притом знак, который означает слишком

разное, а потому сам по себе не значит почти ничего; мы полагаем, что мораль в прежнем смысле слова, мораль преднамеренности, была предрассудком, чем-то предварительным и преждевременным, чем-то вроде астрологии и алхимии, что во всяком случае надлежало преодолеть. Преодоление морали, а в известном смысле и её самоопределение – пусть так называется тот длительный, подспудно совершаемый труд, какой поручен самой тончайшей и правдивейшей совести, – но тоже и самой злоковарной совести наших дней, живым пробирным камням души..." (2.355-356) – вот как излагает Ницше свое отношение к проблемам этики.

По его мнению, „человек есть нечто, что должно преодолеть... человек – это канат, протянутый между животным и сверхчеловеком, это канат над пропастью. Опасно прохождение, опасна остановка в пути, опасен взгляд, обращенный назад, опасен страх. Величие человека в том, что он мост, а не цель, и любви в нем достойно лишь то, что он – переход и уничтожение" (36.10-11).

Ницше убежден, что „настало время человеку поставить себе – цель", что „надо иметь в себе хаос, чтобы родить танцующую звезду" (36.14); он говорит „о трех превращениях духа: о том, как дух стал верблюдом, верблюд – львом и, наконец, лев – ребенком" (36.21).

На этом пути трех превращений, когда индивид стремится к своей конечной цели – к образу сверхчеловека, верблюд символизирует собой подчинение традиционным ценностям; главным принципом действия является для него строгий императив: „Ты должен!", в отличие от льва, который всегда исходит из „Я хочу!" Ницше пишет: „Создавать новые ценности – этого еще не может лев: но создавать свободу для нового творчества может сила его. Завоевать свободу и поставить священное „нет" выше долга: вот

для чего нужен лев". Но, спрашивается, зачем хищному зверю становиться еще и ребенком? И Ницше отвечает: „Дитя – это невинность и забвение, новое начинание и игра, колесо, катящееся само собою, первое движение, священное „Да". Ибо священное „Да" необходимо для игры: созидания, братья мои: своей воли желает теперь человеческий дух, свой мир обретает потерянный для мира" (36.23).

По словам Ницше, „самое „Я" и весь хаос противоречий его свидетельствует о бытии своем: творящее, оценивающее, жаждущее „Я" – есть мера и ценность всех вещей"; человек не должен „прятать больше голову в песок небесных абстракций, но высоко держать её, эту голову, созидающую смысл земли!" (36.27)

„Я – тело и душа", – говорит ребенок. И почему бы всем не говорить, как дети? Тело – это великий разум, великое множество с единым сознанием. „Я" – говоришь ты, гордясь этим словом. Но важнее, – хотя ты и не хочешь этому верить, – гораздо важнее тело твое и великий разум его; оно не говорит „Я", а созидает его. Все, что испытывается чувством и познается умом, никогда не имеет в себе конца своего. Однако, чувство и ум хотят убедить тебя в том, что они – цель и предел всех вещей: так тщеславны они", – пишет Ницше (36).

„Чувство и ум всего лишь орудия и игрушки: за ними скрывается Самость. Самость всегда прислушивается и ищет: она сравнивает, подчиняет, разрушает и завоевывает. Она господствует и повелевает даже твоим „Я". За мыслями и чувствами твоими стоит Самость. В твоем теле живет она, она и есть тело твое" (36.27-30).

„Я поверил бы только в такого бога, который умеет танцевать" (36.35), – кричит свободная и дерзкая душа Ницше, уверенная в том, что „перемена ценностей" – это перемена „созидающих" и что „всегда будет разрушителем тот, кто

становится творцом" (36.51). Он говорит: „Ты называешь себя свободным? Я хочу слышать господствующую мысль твою, а не то, что ты избежал ярма. Из тех ли ты, кто имел право сбросить его?" (36.54).

„Умерли все боги: ныне хотим мы, чтобы жил сверхчеловек" (36.68), – заявляет Ницше; он убежден, что „лучше на свой страх и риск быть дураком, чем мудрецом за счет чужих мнений" (36.222), и поэтому обращается к людям: „Пусть Самость ваша проявляется во всяком поступке вашем" (36.88); он умоляет человека: „Будь тем, кто ты есть!" (36.212)

Ницше весьма далек от мысли, что каждый индивид может стать сверхчеловеком; „Я жду высших, сильных, победоносных, бодрых духом, у кого душа и тело в гармонии: должны прийти смеющиеся львы!" – говорит он (36.252).

Объявляя традиционную мораль „моралью рабов", а христианскую этику – этикой больных, обывателей и людей, лишенных власти, Ницше обращается к своему единомышленнику и говорит ему: беги в свое уединение! Где заканчивается уединение, там начинается базар; плохо понимает толпа все великое, то есть творческое, но хорошо понимает она актеров, представляющих все великое на сцене. Знай, вокруг изобретателей ценностей вращается мир – невидимо вращается он; а вокруг актеров вращается толпа и слова; это и называется мировым порядком. „Опрокинуть" означает у актера „доказать", „свести с ума" – „убедить". Он верит лишь в тех богов, от которых в мире больше шума" (36.45-47). „То, что чернь приняла когда-то на веру, без доводов и доказательств, не опровергнуть никакими доводами! На базаре убеждают жестами. Тогда доводы вызывают у толпы недоверие" (36.258).

Ницше устами своего героя говорит: „Когда я в первый раз пришел к людям, величайшее безумие совершил Я,

безумие отшельника: Я вышел на базарную площадь. И поскольку говорил Я ко всем, то не обращался ни к кому в отдельности". Толпа не поняла героя, и тогда он сказал: „Что мне до базара и черни, до шума толпы и её длинных ушей!... На базаре никто не верит в высших людей; толпа бессмысленно моргает „мы все равны!" Хотите говорить перед ними, ну что ж, говорите! „Эй, вы, высшие люди, – бессмысленно моргая, говорит чернь, – нет никаких высших, мы все равны, человек есть человек, и перед Богом мы все равны!" Перед Богом! Но теперь этот Бог умер. А перед толпой мы не хотим быть равными со всеми прочими. О высшие люди, уходите с базара! Бог был вашей величайшей опасностью. Только с тех пор, как лег он в могилу, вы воскресли. Только теперь великий человек становится господином" (36.255).

Ницше возмущается, когда настырные представители толпы торопят его и требуют ответа: да или нет? „Увы, если захочешь поставить ты стул свой между их „за" и их „против!" Сторонись и остерегайся этих навязчивых... Беги в свое уединение... Остерегайся маленьких людей! Перед тобой они чувствуют себя ничтожными, и низость их тлеет и разгорается в невидимую месть; они ненавидят тебя и готовы высасывать кровь твою, беги от их невидимого мщения! Нет в них ничего, кроме мести. Не поднимай же руки на них! Ибо они бесчисленны, и не твой этот жребий – бить мух... друг мой, беги в свое уединение, не твое дело разгонять мух" (36.46-47).

Ницше ненавидит лживую аристократию: „Лучше жить среди отшельников и пастухов, чем в кругу нашей раззолоченной, лживой, нарумяненной черни, которая называет себя „высшим обществом", которая называет себя „аристократией". Но все в них лживо, и даже сама их кровь – из-за застарелых дурных болезней и еще более дурных

исцелителей. Теперь я предпочитаю им всем крестьянина; он груб и хитер, упрям и вынослив: ныне это самый благородный тип человека" (36.218).

Не переносит он и мнимых ученых. „Остерегайтесь их, – говорит он своим друзьям, – они ненавидят вас, ибо бесплодны! У них – холодные и высохшие глаза, для них все птицы уже ощипаны. Подобные им кичатся, что не лгут, но неспособность ко лжи отнюдь не то же самое, что любовь к истине. Остерегайтесь их! Кто не умеет лгать, не знает, что такое истина" (36.258).

Не признавая идею демократии, Ницше, „прирожденный, привороженный, ревностный любитель уединения", с презрением говорит о тех, кто являются „рабами демократического вкуса", о тех, кто стремятся изо всех сил „учинить на земле всеобщее зеленое раздольное пастбище, – приятное, надежное, безопасное, что облегчит жизнь всякому; у них две запетых песенки и два затверженных урока – „равенство прав" и „сочувствие ко всем страждущим", – страдания же они рассматривают как подлежащие упразднению" (2.461).

Но Ницше – этот беспощадный изыскатель непостижимого, готовый идти на любой риск, на любую авантюру, Ницше со своей передней и задней душой, до конечных измерений которой едва ли кто достанет взглядом, Ницше со своими передними и задними планами, края которых едва ли кто застигнет, Ницше, требующий, „чтобы риск положения достигал безмерности, чтобы способность изобретать и притворяться под воздействием длительного гнета и принуждения росла и разрасталась до степени дерзновенной утонченности, чтобы жизненная воля возвышалась до самой абсолютности власти", полагает, „что жестокость и насилие, рабство и опасности, подстерегающие на улицах и в сердцах, скрытность, стоицизм, соблазны и грустное веро-

ломство во всех видах, вообще все зло, ужасное, тиранническое, все хищническое и земное, что только пристало к человеку, все это так же хорошо служит целям возвышения животного до вида „человек", как его противоположность". При этом, считая, что не сказал еще всего и не доказал даже необходимого, Ницше глубоко убежден в том, что „находится сам на другом конце любой современной идеологии, любых стадных чаяний" – он их антипод! (2.462).

Ницше пишет: „Человек зол"! Зло есть наилучшая сила в человеке. Человек должен становиться все лучше и злее – так учу Я. Для лучшего в сверхчеловеке необходимо самое злое, Я радуюсь великому греху, как своему великому утешению. Впрочем, это сказано не для длинных ушей... не каждое слово подобает всякому рылу. Это тонкие, далекие вещи; их не смеют попирать овцы копытами своими!" (36.257).

Ницше хорошо понимает, что в том положении, когда „Бог умер", когда нет ничего истинного и когда уже все дозволено, человек в опасности; им может овладеть какая-нибудь узкая вера, он может сделать неправильный выбор. Но Ницше не берется учить любого, он заявляет: „Я закон только для своих, но не для всех" (36.254), подчеркивая тем самым то, что не каждому дано возвыситься до сверхчеловека.

Ницше, который не умеет жить иначе, как только во имя собственной гибели, Ницше, который несет в себе „великое презрение, ибо он – великий почитатель и стрела, томящаяся по другому берегу", любит того, „кто не ищет в небесах, за звездами, основания для того, чтобы погибнуть и принести себя в жертву", того, „кто приносит себя в жертву земле, чтобы когда-нибудь она стала землей сверхчеловека", того, кто „расточает душу свою и не хочет благодарности, кто одаряет всегда и не стремится уберечь себя,

кто бросает золотые слова впереди дел своих и всегда исполняет больше, чем обещал"; он любит „того, чья душа глубоко даже в рамках её, кого может погубить малейшее испытание, но кто охотно идет по мосту", кто знает, „что он мост, а не цель, что он переход и уничтожение" (36.12), любит того, „у кого есть мужество, но не то мужество, у которого есть свидетели, а мужество отшельников и орлов, которое не видит ни один бог... кто, зная страх, побеждает его; кто смотрит в бездну, но смотрит с гордостью; кто видит бездну, но взглядом орла и хватает её орлиными когтями" (36.256).

Естественно, такой человек не терпит никаких ограничений в своих действиях, и не удивительно, что он говорит о государстве: „Государство? что это такое? государством зовется самое холодное из всех чудовищ. Холодно лжет оно; и вот какая ложь выползает из уст его: „Я государство, Я – это народ". Это ложь! государством зовется сей новый кумир; там все – хорошие и дурные – опьяняются ядом; там все теряют самих себя, там медленное самоубийство всех называется жизнью. Братья мои, неужели хотите задохнуться в смрадном чаду их вожделеющих пастей? Бейте же стекла, выпрыгивайте на свободу! Еще открыт великим душам доступ к свободе. Только там, где кончается государство, начинается человек – не лишний, но необходимый; там звучит песнь того, кто нужен, – единственная и неповторимая. Туда, где государство кончается, – туда смотрите, братья мои! Разве не видите вы радугу и мосты, ведущие к сверхчеловеку?" (36.43-44) – кричит Ницше.

Ницше презирает „лишних людей". „Они крадут произведения изобретателей и сокровища мудрецов: культурой называют они эту кражу. И все превращается у них в болезни и бедствия! Посмотрите на этих лишних! Они постоянно больны; они выплевывают желчь свою и называют это

газетой. Они глотают друг друга и никак не могут переварить... Взгляните, как лезут они, эти проворные обезьяны! Как карабкаются друг через друга, как срываются в смердящую пропасть! Безумцы все эти карабкающиеся обезьяны, мечущиеся, словно в бреду" (36.43).

Но беда в том, что ни сам Ницше, ни его сверхчеловек не находят выхода из страшного и бессмысленного круговорота жизни, не находят надежной опоры и ориентира в ней. Вот что об этом пишет Стефан Цвейг: „Убийственная пустота окружает позднего Ницше, мертвая тишина. Ни один затворник, ни один пустынник, ни один столпник не чувствовал себя таким покинутым; у них, у фанатиков веры, остается бог, тень которого пребывает в их келье и падает от их столпа. Но у него, „богоубийцы", не осталось ни людей, ни Бога" (35.427). К кризису, к страшному мировоззренческому кризису приходит под конец ницшеанская философия эмансипации личности; последней трагедией оборачивается его гимн сверхчеловеку.

§3. ВЕРА ИЛИ ЗНАНИЕ? РЕЛИГИОЗНАЯ ФОРМА НРАВСТВЕННОСТИ ИЛИ ЭТИКА РАЗУМНОГО ЭГОИЗМА? ОБЩЕЕ ИЛИ ИНДИВИДУАЛЬНОЕ? ДЕМОКРАТИЯ И СВОБОДА ЛИЧНОСТИ ИЛИ ТОТАЛИТАРИЗМ И МОНАРХИЯ? НАЦИОНАЛЬНОЕ ИЛИ ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ? СНОВА МИСТИКА И ПРОБЛЕМА ИРРАЦИОНАЛЬНОГО /РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ/

Вот сложный спектр вопросов, которые встали перед человечеством в XIX веке. Особый интерес к этому времени вызывает русская философия, где на фоне философских позиций Гегеля, Канта, Шеллинга глубоко и своеобразно рассматриваются основные философские проблемы эпохи, проводится анализ вопросов познания и выдвигается на первый план социальная философия, которая, со своей стороны, представлена здесь альтернативными течениями – „философией тотальности (славянофильство) и философией индивидуальности" (западничество).

Именно в форме взаимосвязи этих двух культурно-исторических разновидностей – „славянофильства“ и „западничества“ развертывается в основном русская философская мысль XIX века. Она получает свое начало у П.Я. Чаадаева (1794-1856), в мировоззренческой позиции которого еще нет дифференциации: индивидуальность или тотальность, ибо в своем подходе к проблемам ценностей и идеалу человека он одинаково признает значимость как личностного начала, так и религиозности.

Тем не менее, выдвигая на первый план тезис, что „народы – существа нравственные“, и подчеркивая мысль о том, что народ сверхразумное существо, способное преодолеть эгоизм и индивидуализм, существо, способное подчиняться всевышнему разуму и мировой воле, Чаадаев подготавливает почву для философских взглядов В.Ф. Одоевского (1803-1869). Последний, поддерживая линию Чаадаева, добавляет со своей стороны, что „каждый народ есть организм“, и, дав тем самым сильный толчок дифференцированному подходу к проблемам ценностей и идеалу человека, способствует формированию костяка „философии тотальности“.

В такой атмосфере и при сильной тяге к мировоззренческим формам западничества, наряду со славянофильством, происходит формирование русской „философии индивидуальности“.

Итак, проблема взаимоотношения личности и коллектива, когда на первый план выходят вопросы: „природа человека“, „разумность“, „государство“, „народ“, „церковь“ и др., – становится центральной проблемой этого времени. А.Н. Радищев (1749-1802) высказывал, например, свое отношение к этим вопросам в аспекте включенности человека в систему природных связей и закономерностей, когда всюду признается присутствие Бога; т.е. проблема сущности

человека рассматривался им в плане рационализированного платонизма.

Чаадаев, как уже отмечалось, уделял основное внимание проблемам познания и ценностей, В.Ф. Одоевский же вслед за ним ставил задачу создания новой „науки инстинкта". „Основываясь на историософской схеме, в которой человечество проживает стадии „поэзии" („первобытность"), „веры" (Индия и Египет), „знания" (античная Греция)", он пришел к выводу, что „человек должен окончить тем, чем он начал; он должен свои прежние инстинктуальные познания найти рациональным образом; словом, должен возвысить ум до инстинкта". Это возвышение, по мнению Одоевского, невозможно без религии, которая, прививая смирение „самоуверенной" науке и „презирающему мир искусству, оказывается стимулом человеческого прогресса" (20.202).

Вслед за Одоевским линию „философии тотальности" продолжили другие славянофилы (И.В. Киреевский, К.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин и др.). Они трактовали православие как фундамент мировоззрения, обеспечивающий возможность гармонизации всех способностей человека в едином „цельном знании", а монархию характеризовали как идеальную форму социума, предохраняющую общество и народ от политических и формально-юридических отношений (а тем более от революционного насилия) (20.202).

Наряду со славянофильством, на другой базе философских позиций, на базе западничества происходило формирование русской „философии индивидуальности", представители которой, выдвигая на первый план, взамен религиозности, личностное начало, критиковали православие. „...Развитие самобытной личности составляет всю прелесть, до которой дорабатывается все свободное, талантливое, сильное... Для меня Аристотель представляет не только сосредоточенную силу эпохи, но еще гораздо большее", –

писал в это время Герцен (100.151). Такие философы, как М.А. Бакунин, В.Г. Белинский, А.И. Герцен и др., тянулись к Западу; они были атеистами и, отвечая потребностям социальной реальности своей эпохи, занимались преимущественно проблемами просвещения. Так, В.Г. Белинский (1811-1848) в начале своей деятельности исходил из понимания человека как выразителя нравственной „идеи" – духовного начала, лежащего в основе мира. Поэтому путь к изменению общества представлялся ему как нравственное совершенствование индивидов: преодоление эгоизма, воспитание любви к людям и эстетического чувства. Он определял искусство как воспроизведение действительности и указывал на его общественное назначение и воспитательную силу. Но в то же время „он понимал искусство еще и в духе романтической эстетики, как „синтетическое" постижение мира, и противопоставлял его „аналитическому", научному познанию; он трактовал художественное творчество как акт „таинственного ясновидения...", роль искусства связывал с раскрытием разумности действительности и отрицал право художника на „суд" над действительностью". По мнению Белинского, „новая философия должна освободить науку от „призраков", трансцендентализма и теологии, она должна навсегда оторвать человеческий разум от всего „сверхнатурального" (10.42-47).

Белинский высоко ценил диалектику Гегеля. Стоя на позициях убежденного атеиста, он подчеркивал необходимость целостного рассмотрения познавательного объекта и настаивал на учете всех сторон, связывающих исследуемый объект с миром. В гносеологии он не признавал агностицизма и иррационализма и поддерживал тезис о единстве эмпирического и рационального познания.

Анализируя проблему личности и общества, Белинский объявил человека „сыном времени" и воспитанником

истории, однако следует отметить, что „эта идея сосуществовала у него с представлением о внеисторической, неизменной „человеческой натуре"; он утверждал, что духовная природа человека отлична от его физической природы, но неотделима от неё; по его словам, духовное есть „деятельность физического" (10.48). Белинский подчеркивал, что истина и добродетель – понятия не относительные: „Как понятие, как мысль, они безусловны и вечны, но как осуществление, как факт, они относительны" (3.639).

Выдвигая идею безграничности исторического прогресса, Белинский считал источником прогресса развитие сознания, т.е. процесс выдвижения новых идей. Вместе с тем, он признавал неравномерность этого процесса, подчеркивал „правомерность борьбы против отживающих общественных порядков, защиту интересов и активной роли народных масс в историческом развитии" (10), отмечал единство национального и общечеловеческого, рассматривал национальное „как выражение и развитие общечеловеческого и критиковал всякие попытки их противопоставления" (10.48).

Идеалом общественного устройства Белинскому представлялось социалистическое общество, в котором уничтожены материальное неравенство и эксплуатация. Он „отдавал себе отчет в том, что достижение такого общественного порядка связано с революционной борьбой и насильственными переворотами. В основе созданной Белинским концепции реализма лежит трактовка художественного образа единства общего и индивидуального; такое единство – необходимое условие создания типичных характеров. Народность искусства понималась им как отражение в искусстве особенностей данного народа и национального характера, выражение его интересов и потребностей" (10.48). А. Герцен в это же время писал: „Нет свободы для

нас, пока проклятие крепостного права тяготеет над нами, пока у нас будет существовать гнусное, позорное, ничем не оправданное рабство крестьян" (100.155).

Для этого времени особенно характерным является синтез философии Гегеля с мировоззрением Фейербаха. Это означает, что, с одной стороны, наметился усиленный интерес к исследованию природных явлений и диалектике и, следовательно, внимание философов привлекли научные проблемы естествознания, а с другой – в центре актуальных вопросов дня продолжал стоять анализ антропологического принципа в философии.

Особое место в мышлении этого периода занимают труды И.П. Чернышевского (1828-1889), где „в контексте „антропологического материализма " строится принципиально антиальтруистическая этическая доктрина и такие понятия традиционной христианской этики, как „долг", „любовь", „самоотверженность" и т.п., решительно устраняются в пользу признания базисного свойства „природы человека" – эгоизма [20]. В его теории „разумного эгоизма находит свое выражение этический рационализм, устанавливающий первенство разума над волей и, соответственно, просвещения над нравственным совершенствованием. Добро, отождествляемое с пользой, становится реальной ценностью для человека. И единственная проблема в том, чтобы рационально убедить его в максимальной выгодности (для него самого) такого поведения, которое ориентировано на пользу всего человечества, определяемую пользой „человека вообще". В рамках этой доктрины человек как абсолютная ценность становится принципом критики религиозного отчуждения и государственно-бюрократического деспотизма. Одновременно это порождает ориентацию на максимальное благо максимального числа людей. В конкретной ситуации России середины XIX века это означало

ориентацию на социализм и революционное действие" (20.204).

Со своей стороны, представители славянофильской „философии тотальности" не разделяли мысли, что социализм является самой лучшей формой проявления человеческой жизни. „Социализм – путь внешнего устроения человечества, тогда как в основе всякой социальности всегда лежит нравственное самосовершенствование человека" (20.205), – писал Ф.И. Достоевский, который к тому же поддерживал идею об особой роли русского народа в истории человечества.

К концу XIX века дилемма „тотальность – индивидуальность" достигает предельного драматизма и одновременно порождает новый синтез. В первом случае речь идет о противостоянии Н.Ф. Федоров (1828-1903) – Л.Н. Толстой (1828-1910), во втором – о философии „положительного всеединства" Вл. Соловьева (20.206).

В философских высказываниях этих мыслителей религиозно-нравственная тема выступает как центральная (20). Однако уже сама форма избираемой ими религиозности предельно поляризует их. Если Федоров опирается на православное христианство, то Толстой создает свою „рациональную" религию, включающую все ценное из христианства и восточных религий (буддизм, даосизм, конфуцианство). Для него это – истинное христианство, но не как „мистическое учение", а как „новое жизнепонимание", основанное на принципах „любви" („бог есть любовь") и „непротивления злу".

В сфере нравственности Федоров и Толстой ориентированы на „братство", как высочайшую ценность. Но „братство" Федорова достигается на пути „всеобщего синтеза", объединяющего теоретический и практический разум, бога, человека и природу, науку и искусство в религии (в

празднике Пасхи). Его философия „общего дела" (или „супраморализм") есть проект „материализации" христианской догматики в этике при помощи якобы осуществляемой победы над смертью (воскресение всех ранее живших людей, регуляция природы в земных и космических масштабах).

Альтернативой федоровскому проекту „общего дела" стала толстовская концепция истории и человека. Толстой сформулировал детерминистский взгляд на историю, как совершающуюся независимо от человеческой свободы и фактически отрицающую таковую. Этот взгляд, полагал он, не только не отрицает, „но даже утверждает ту почву, на которой строятся государственные и церковные учреждения". Поставив затем под сомнение сам факт существования таких учреждений, как носителей „зла" и „насилия", Толстой приходит к выводу о необходимости соединения людей в рамках внегосударственных форм, основанных на принципе любви к ближнему. „И как только любовь к ближнему станет для человека естественной, – полагал он, – новые условия христианской жизни образуются сами собой... И для того, чтобы это осуществилось и люди поступали сообразно их совести, не нужно делать никаких положительных усилий; наоборот, им нужно приостановить все свои усилия" (20.206-207).

Своеобразным завершающим синтезом русской религиозной философии XIX века является философия Вл. Соловьева (1853-1900). „В славянофильской традиции противостояния западному „рационализму" он начинает с критики „отвлеченных начал", выдвигая идеал „свободной теософии", совмещающей эмпиризм, рационализм и мистику" (20.207).

Можно сказать, что его философская позиция вырисовывается в противоречивом синтезе рационалистических взглядов платонизма, мистических тенденций классическо-

го идеализма (Шеллинг) и философских настроений научного эмпиризма. Соловьев пишет: „Свободная теософия есть органический синтез теологии, философии и опытной науки, и только такой синтез может заключать в себе цельную истину знания; вне его и наука, и философия, и теология суть только отдельные части или стороны, оторванные органы знания и не могут быть, таким образом, ни в какой степени адекватны самой цельной истине“ (3.92).

По его глубокому убеждению, как истинная наука невозможна без философии и теологии, так и истинная философия невозможна без теологии и науки и только в их синтезе достигается цельное знание; „свободная теософия рассматривается здесь как философская система“, и Соловьев ставит себе целью показать, что „истинная философия необходимо должна иметь теософический характер, или что она может быть только тем“, что, он называет „свободною теософией или цельным знанием“ (3.93).

Рассуждения Соловьева весьма интересны. Он обращает внимание читателя на то, что слово „философия“ не имеет одного точно определенного значения, а употребляется во многих смыслах; во-первых, философия относится исключительно к познавательной способности человека, а с другой стороны, она имеет „не только теоретическое, но также нравственное и эстетическое значение“. Соответственно с этим, в первом случае от философа „требуется только развитой до известной степени ум“, а во втором, кроме этого, – особенное нравственное настроение, и еще художественное чувство и смысл, сила воображений или фантазий. Первая философия, занимаясь исключительно теоретическими вопросами, не имеет никакой прямой внутренней связи с жизнью личной и общественной, вторая философия стремится стать образующей и управляющей силой этой жизни (3.93).

На вопрос: какая из этих двух философий есть истинная? – Соловьев отвечает, что „и та и другая имеют одинаковое притязание на познание истины", только „для одной оно имеет отвлеченно-теоретическое значение, а для другой – живое, существенное". По словам Соловьева, само слово философия, то есть любовь к мудрости („любомудрие"), „не может применяться к отвлеченной теоретической науке. Под мудростью разумеется не только полнота знания, но и нравственное совершенство, внутренняя цельность духа". Следовательно, по его мнению, „слово „философия" означает стремление к духовной цельности человеческого существа, и в таком смысле оно первоначально и употреблялось" (3.93-94).

Соответственно, по мнению Соловьева, предметом философии, с одной стороны, является природа, данная нам во внешнем опыте, и этим объясняется сильный интерес философии к эмпиризму, а с другой – к предмету философии относятся и проблемы метафизики и этики и философ должен иметь всегда четкую умственную и нравственную позицию.

Свободная теософия, которая, по словам Соловьева, представляет собой синтез теологии, философии и опытной науки, и есть то цельное знание, которое заключает в себе строгую умственную и универсальную направленность.

Исследуя статус нравственного и эстетического значения философии, Соловьев обращает наше внимание на то, что в этом смысле из всех народов на земле индусы первыми обладали вполне самостоятельной и последовательной философией; причиной этого он считает то обстоятельство, что в Индии „более чем в какой-либо другой стране человеческая личность была поглощена внешней средою; это была страна всякого рабства, неравенства и внешнего обособления"; религия здесь „носила характер грубого

материализма: человек рабствовал перед природными богами, как перед подавляющими его силами, от которых зависела его материальная жизнь..." И вот, в этой-то стране рабства и разделения была, по словам Соловьева, провозглашена впервые новая, неслыханная мысль, что „все есть едино", что „все особенности и разделения суть только видоизменения одной всеобщей сущности" и „во всяком существе должны видеть своего брата, себя самого" (3.167).

Именно на основе позиции такого „всеединства" развертываются в философии Соловьева две тесно связанные между собой темы: космическая и социальная; при этом, осмысление понятия „всеединства" представляется ему как основная цель его философии; вот что он пишет: „Все есть одно – это первое слово философии, и этим словом в корне подрывалось рабство религиозное и общественное, разрушалось всякое неравенство и обособление" (3.167). Он объясняет эту мысль так: „Если все есть видоизменение единой сущности и если эту сущность я нахожу, углубляясь в свое собственное существо, то где найдется внешняя сила, могущая подавлять меня, перед чем тогда я буду рабствовать?" (3.167).

По мнению Соловьева, эта сокровенная тайна стала общим достоянием лишь после того, как она приняла форму новой религии, форму буддизма. Он пишет: „Если пантеизм браминов был религией, превратившейся в философию, то буддизм был, наоборот, философией, превратившейся в религию. В буддизме начало всеединства ясно определяется как начало человечности. Если все есть одно, если мировая сущность во всем одна и та же, то человеку незачем искать её в Браме или Вишну, она в нем самом, в его самосознании она находит себя саму, здесь она у себя, тогда как во внешней природе она действует бессознательно и слепо". По глубокому убеждению Соловьева, „нравственная личность человека выше природы и природных богов" (3.168).

Отмечая, что буддизм впервые провозгласил достоинство человека как безусловность человеческой личности, Соловьев подчеркивал, что именно в этом мировое значение буддизма, ибо „безусловное начало требуется и умственным, и нравственным, и эстетическим интересам человека. Эти три интереса в их единстве составляют интерес религиозный, ибо как воля, разум и чувство суть силы единого духа, так и соответствующие им предметы суть лишь различные виды (идеи) единого безусловного начала, которое в своей действительности и есть собственный предмет религии“ (2.48).

Провозглашение в буддизме безусловности человеческой личности есть, по мнению Соловьева, протест против той слепой внешней силы, которой подавлялась человеческая личность и в религии, и в общественном бытии; это смелое восстание человеческого лица против природной внешности. Вот как он пишет об этом: „Я больше тебя, – говорит человеческий дух внешнему природному бытию, перед которым он прежде рабствовал, – я больше тебя, потому что я могу уничтожить тебя в себе, могу порвать те связи, которые меня к тебе привязывают, могу погасить ту волю, которая меня с тобою соединяет. Я независим от тебя, потому что не нуждаюсь в том, что ты можешь мне дать, и не жалею о том, что ты отнимаешь“ (3). Правда, после того как сознание в буддизме оставляло внешнее материальное бытие, оно „не находило взамен никакого другого и приходило к небытию, к Нирване“ (3.168).

Итак, индийское сознание признало главным началом начало человечности. Следующий шаг в этом направлении сделали уже древние греки, которые, по словам Соловьева, заключали такое начало в самой природе своего национального духа. Можно сказать, что если индийское сознание одержимо было безобразными, чудовищными богами,

носителями чуждых диких сил внешней природы, то „греческое национальное сознание отправлялось от богов уже идеализированных, прекрасных, человекообразных, в поклонении которым выражалось признание превосходства, высшего значения человеческой формы. Но в греческой религии боготворилась только человеческая внешность, внутреннее же содержание человеческой личности раскрыто было греческою философией, развитие которой начинается с софистов" (3). Соловьев пишет: „Сущность софистики – это отрицание всякого внешнего бытия и связанное с этим признание верховного значения человеческой личности"; по мнению софистов, „человек только в себе может найти истину", т.е., как говорил Протагор, „человек есть мера всех вещей – существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют". Боги утрачивают для софистов всякое самостоятельное значение, и если прежние философы „с жаром и увлечением полемизируют против национальной мифологии" (Ксенофан), то софисты уничтожают её своим полным равнодушием (3).

Соловьев приводит в пример следующие слова известного софиста: „Относительно богов, – говорит Протагор, – мне неизвестно, существуют они или нет, – узнать это мешает многое – как трудность предмета, так и краткость человеческой жизни". „Невозможно-презрительный тон этого изречения сильнее всякого напряженного отрицания доказывает полное освобождение человеческого сознания от внешней религии", – пишет Соловьев (3.168-169).

По словам Соловьева, хотя софизм, по аналогии с буддизмом, отрицает всякое внешнее бытие и бога, и, в этом смысле, обе эти философские позиции представляют собой нигилистические типы мировоззрения, но вместе с тем следует отметить, что в обоих из этих миропониманий верховное значение признается за человеческой личностью,

и, тем самым, можно сказать, что как буддизм, так и софистика имеют выдающийся характер гуманизма (3.169-170).

Но гуманизм буддизма, как пишет Соловьев, существенно отличается от гуманизма софистики, ибо в первом случае после борьбы и победы над внешними силами человек не находит в себе никакой положительной жизненной силы и, истощенный, погружается в Нирвану, тогда как „софистам Греции, уже в общем народном сознании находившим форму человечности, победа над внешними силами давалась легче; хотя они после этой победы, так же как и буддисты, не находили никакого положительного содержания для освобождения человеческой личности, но у них оставалась личная энергия, с которой они вступали в жизнь, – не стесняясь никакими формами и порядками этой жизни, заранее уже отвергнутыми, и стремясь исключительно во имя своей личной силы и энергии получить господство над темною массою людей. Если человеческое сознание в буддизме говорило внешнему бытию: Я больше тебя, потому что я могу отречься от существования, то сознание софиста говорило этому внешнему бытию: Я больше тебя, потому что я могу жить вопреки тебе, могу жить в силу своей собственной воли, своей личной энергии. Софистика – это безусловная самоуверенность человеческой личности, еще не имеющей в действительности никакого содержания, но чувствующей в себе силу и способность овладеть всяким содержанием. Но в себе самодовольная и самоуверенная личность, не имея никакого общего и объективного содержания, по отношению к другим является как нечто случайное, и господство её над другими будет для них господством внешней чужой силы, будет тиранией. Так, здесь освобождение личности только субъективное. Для настоящего же объективного освобождения необходимо, чтобы лицо, освобожденное от внешнего бытия, нашло внутреннее содержание, господство факта заменило бы господством идей“ (3.170).

Именно это требование наличия объективной идеи для освобожденной личности находим мы, по словам Соловьева, у Сократа; Соловьев пишет: „Сократ был величайшим софистом и величайшим противником софистики. Он был софистом, поскольку вместе с ними решительно отвергал господство внешнего факта, не находил безусловной истины и правды ни в каком внешнем бытии и ни в каком внешнем авторитете – ни в богах народной религии, ни в материальной природе мира, ни в гражданском порядке своего отечества; он был вместе с тем противником софистов, потому что не признавал за свободною личностью права господствовать во имя своей субъективной воли и энергии, решительно утверждал, что свободное от внешности лицо имеет цену и достоинство, лишь поскольку оно эту внешность заменит положительным внутренним содержанием, поскольку оно будет жить и действовать по идее, общей во всех и потому внутренне обязательной для каждого“ (3.170).

Продолжая линию Сократа, его ученик Платон, по мнению Соловьева, противопоставил внешнему бытию, случайному и неразумному, идеальное бытие, само по себе доброе, прекрасное и разумное; это – „гармоническое царство идей, заключающее в себе безусловную и неизменную полноту бытия, достижимую для человека не через внешний опыт и внешний закон, а открывающуюся ему во внутреннем созерцании и чистоте мышления; здесь человеческая личность получает то идеальное содержание, которым обуславливается её внутреннее достоинство и её положительная свобода от внешнего факта, здесь положительное значение принадлежит человеку, как носителю идей; теперь он имеет уже на что опереться, против неразумной внешности, теперь ему есть куда уйти от неё“ (3.171).

Соловьев указывает на то, что „в свете платонического миросозерцания человеку открываются два порядка бытия –

физическое, материальное бытие, недолжное или дурное, и идеальный мир истинно сущего, мир внутренней полноты и совершенства" (3.171). Но эти два мира не находят примирения в философии Платона. Идеальный космос, по словам Соловьева, имеет у Платона „бытие абсолютное и неизменное, что пребывает в невозмутимом покое вечности, равнодушное к волнующемуся под ним миру материальных явлений.. От человека платонизм требует, чтобы он ушел из этого мира, вырвался из оков материального бытия, как из темницы или гроба души. Но уйти в идеальный мир человек может только своим умом, личная воля и жизнь его остаются по сю сторону, в мире недолжного, материального бытия, и неразрешенный дуализм этих миров отражается таким же дуализмом и противоречием в самом существе человека, и живая душа его не получает действительного удовлетворения" (3.171).

По мнению Соловьева, эта непримиримая двойственность „примиряется в христианстве в лице Христа, который не отрицает мир, как Будда, и не уходит из мира, как платонический философ, а приходит в мир, чтобы спасти его. В христианстве идеальный космос Платона превращается в живое и деятельное царство Божие, не равнодушное к материальному бытию, а стремящееся воссоединить эту действительность с своей истиною, реализоваться в этом мире, сделать его оболочкою и носителем абсолютного божественного бытия; и идеальная личность является как воплощенный богочеловек, одинаково причастный и небу, и земле и примиряющий их собою, осуществляя в себе совершенную полноту жизни через внутреннее соединение любви со всеми и всем" (3.171).

Развивая в своих рассуждениях космическую тему, Соловьев признает тот факт, что „христианство в своем общем воззрении исходит из платонизма", хотя, вместе с

тем, обращает наше внимание на то, что „гармония идеального космоса, внутреннее единство всего, силою богочеловеческой личности показывается здесь (в христианстве) как живая действительность; здесь истинносущее не созерцается только умом, но само действует и не просвещает только природного человека, но рождается в нем как новый духовный человек. Но это осуществление истины (живого всеединства), внутренне совершившееся в лице Христа, как его индивидуальный процесс, могло совершиться в остальном человечестве и во всем мире лишь как собирательный исторический процесс, долгий и сложный и порою болезненный. Оставленная Христом на земле христианская истина явилась в среде смешанной и разнородной, в том хаосе внутреннем и внешнем, который представлялся тогдашним миром; и этим хаосом она должна была овладеть, уподобить его себе и воплотиться в нем. Понятно, что это не могло совершиться в короткий срок. Большинство тогдашнего исторического человечества было пленено христианской истиной, но не могло усвоить её сознательно и свободно; она явилась для этих людей как высшая сила, которая овладела ими, но которой они не овладели. И вот христианская идея, еще не уподобивши себе фактическую действительность, сама явилась в форме акта, еще не одухотворивши внешний мир, она сама явилась как внешняя сила с вещественной организацией (в католической церкви). Истина облеклась в авторитет, требующий слепого доверия и подчинения. Являясь сама как внешняя сила и внешнее утверждение, церковь не могла внутренне осилить, идеализировать и одухотворить существующие фактические отношения в человеческом обществе и она оставила их рядом с собою, довольствуясь их наружною покорностью“. Следовательно, вышло так, что „с одной стороны, человек, освобожденный христианством от рабства немощным и

скудным стихиям мира, впал в новое, более глубокое рабство внешней духовной власти; с другой стороны, мирские отношения продолжали основываться на случайности и насилии, получая только высшую санкцию от церкви. Христианская истина в неистинной форме внешнего авторитета и церковной власти сама подавляла человеческую личность и вместе с тем оставляла её на жертву внешней мирской неправде. Предстояла двоякая задача: освободить христианскую истину от несоответствующей ей формы внешнего авторитета и вещественной силы и вместе с тем восстановить нарушенные, непризнанные лжехристианством права человека. За эту двойную освободительную задачу принялась философия", и дала она разные решения этой задачи (3).

Так, „философия мистическая провозгласила божественное начало внутри самого человека, внутреннюю непосредственную связь человека с Божеством – и внешнее посредство церковной иерархии оказалось ненужным"; исходя из этого вышло так, что „пало значение церковной власти, подавленное внешней церковностью религиозное сознание получило свою свободу, и христианская истина получила свою жизненную силу" (3).

С другой стороны, „философия рационалистическая провозгласила права человеческого разума... заявив громко и внушительно свои права во внешнем мире, человеческий разум сосредоточился в самом себе и, уединившись в германских школах, в небывалых дотоле размерах обнаружил свои внутренние силы созданием совершеннейшей логической формы для истинной идеи. Все это развитие философского рационализма от Декарта до Гегеля, освобождая человеческое начало, сослужило великую службу христианской истине. Принцип истинного христианства есть богочеловечество, т.е. внутреннее соединение и взаимо-

действие божества с человеком, внутреннее нахождение божества в человеке: в силу этого божественное содержание должно быть усвоено человеком от себя, сознательно и свободно, а для этого необходимо полнейшее развитие той разумной силы, посредством которой человек может от себя усваивать то, что дают ему Бог и природа. Развитию именно этой силы, развитию человека как свободно-разумной личности и служила рациональная философия" (3).

Но Соловьев пишет, что „человек не есть только разумно-свободная личность, он есть также существо чувственно-материальное. Это материальное начало в человеке, которое связывает его с остальной природой, это начало, которое буддизм стремился уничтожить, от которого платонизм хотел отрешиться и уйти как из темницы или гроба души – это материальное начало по христианской вере имеет свою законную часть в жизни человека и вселенной, как необходимая, реальная основа для осуществления божественной истины, для воплощения божественного духа. Христианство признает безусловное и вечное значение за человеком, не как за духовным существом только, но и как за существом материальным – христианство утверждает воскресение и вечную жизнь тел; и относительно всего вещественного мира целью и исходом мирового процесса по христианству является не уничтожение, а возрождение и восстановление его как материальной среды царства Божия – христианство обещает не только новое небо, но и новую землю" (3.172-173).

Так что, по мнению Соловьева, когда философы (Фурье) провозгласили восстановление прав материи и когда потом натуралистическая и материалистическая философия восстановила и развила значение материального начала в мире и человеке, – эта философия, сама того не зная, служила и христианской истине, восстанавливая один из её необхо-

димых элементов, пренебреженный и отринутый односторонним спиритуализмом и идеализмом (3.173).

По словам Соловьева, если с помощью рационализма человек узнал и определил силы своего разума – свободного духа, то с развитием натурализма и материализма он полюбил и познал материальную природу как нечто свое, близкое и роднос. Эта философия „освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание. Она низвергала всех ложных чужих богов и развивала в человеке внутреннюю форму для откровений истинного Божества. В мире древнем, где человеческая личность по преимуществу была подавлена началом природным, материальным, как чуждою внешнею силою, философия освободила человеческое сознание от исключительного подчинения этой внешности и дала ему внутреннюю опору, открывши для его созерцания идеальное духовное царство, в мире новом, христианском, где само это духовное царство, само это идеальное начало, принятое под формою внешней силы, завладело сознанием и хотело подчинить и подавить его, философия восстала против этой изменившей своему внутреннему характеру духовной силы, сокрушила её владычество, освободила, выяснила и развила собственное существо человека сначала в его рациональном, потом в его материальном элементе“ (3.174).

Соловьев, которого не пугают „ни туманы метафизики, ни даже бездны мистицизма“, видит основу освободительной деятельности философии „в том существеннейшем и коронном свойстве человеческой души, в силу которого она не останавливается ни в каких границах, не мирится ни с каким извне данным определением, ни с каким внешним ей содержанием, так что все блага и блаженства на земле и на небе не имеют для неё никакой цены, если они не ею самой добыты, не составляют её собственного внутреннего

достояния. И эта неспособность удовлетвориться никаким извне данным содержанием жизни, это стремление к все большей и большей внутренней полноте бытия, эта сила – разрушительница всех чуждых богов, – эта сила уже содержит в возможности то, к чему стремится, – абсолютную полноту и совершенство жизни... И каждый раз как дух человеческий, разбивая какого-нибудь старого кумира, говорит: это не то, чего я хочу, – он уже этим самым дает некоторое определение того, чего хочет, своего истинного содержания" (3.174).

Именно этот двойной процесс – разрушительный и творческий, составляя сущность философии, составляет, по словам Соловьева, и „собственную сущность самого человека, и, следовательно, можно сказать, что суть освободительной деятельности философии заключается в том, что она делает человека вполне человеком. А так как в истинно человеческом бытии равно нуждаются и Бог, и материальная природа, – Бог, в силу абсолютной полноты своего существа требующий другого для её свободного усвоения, а материальная природа, напротив, вследствие скудности и неопределенности своего бытия, ищущая другого для своего восполнения и определения, то, следовательно, философия, осуществляя собственно человеческое начало в человеке, тем самым, служит и божественному и материальному началу; вводя и то и другое, в форму свободной человечности" (3.175).

По глубокому убеждению Соловьева, если и есть у нашей жизни вообще какой-нибудь смысл, то имеет он нравственный характер и коренится в нравственной области; он пишет: „Одни отрицают у жизни всякий смысл, другие полагают, что смысл жизни не имеет ничего общего с нравственностью, что он вовсе не зависит от наших должных или добрых отношений к Богу, к людям и ко

всему миру; третьи, наконец, признавая значение нравственных норм для жизни, дают им весьма различные определения, вступая между собою в спор, требующий разбора и решения". Тем самым является фактом, что „даже те немногие, которые уже владеют твердым и окончательным решением жизненного вопроса для себя, должны оправдать его для других: ум, одолевший собственные сомнения, не делает сердце равнодушным к чужим заблуждениям" (2.109).

Соловьев указывает на то, что если такие истины, как та, что сумма углов треугольника равна двум прямым, остаются истинами совершенно независимо от того, кто их произносит и какую жизнь он ведет, то „оценка жизни не есть истина математическая – она необходимо включает в себя личностное субъективное отношение к жизни", хотя при этом следует всегда помнить, „что смысл жизни не может совпадать с произвольными и изменчивыми требованиями каждой из бесчисленных особей человеческого рода. Если бы совпадал, то был бы бессмыслицей, т.е. вовсе его бы не было" (2).

На вопрос: в чем смысл жизни? – Соловьев дает такой ответ: „Живи жизнью целого, раздвинь во все стороны границы своего маленького Я, „принимай к сердцу" дело других и дело всех, будь добрым семьянином, ревностным патриотом, преданным сыном церкви, и ты узнаешь на деле добрый смысл жизни и не нужно будет его искать, придумывать ему определения". Но при этом он отмечает, что это есть лишь начало правды и остановиться на нем невозможно, ибо дело вовсе не так просто, как кажется (2.110-112).

Вот как интересно рассуждает об этом Соловьев: „Если бы жизнь с её добрым смыслом от века и разом вылилась в одну неизменно пребывающую форму, – о, тогда, конечно, не о чем было бы разговаривать, никаких задач для ума не было бы, а был бы только один вопрос для воли: принять

или отвергнуть безусловно то, что безусловно дано... Но наше человеческое положение отличается менее роковым и более сложным значением. Мы знаем, что те исторические образы добра, которые нам даны, не представляют такого единства, при котором нам оставалось бы только или все понять, или все отвергнуть; кроме того, мы знаем, что эти жизненные устои и образования не упали разом с неба в готовом виде, что они слагались во времени и на земле; а зная, что они становились, мы не имеем никакого разумного основания утверждать, что они стали окончательно и во всех отношениях, что данное нам в эту минуту есть всецело законченное. А если не закончено, то кому же как не нам работать над продолжением дела, как и прежде нас, высшие формы жизни, – теперь для нас священное наследие веков, – слагались не сами собою, а через людей, через их думы и труды, в их умственном и жизненном подвиге..." (2).

Соловьев пишет: „Кто хочет принять смысл жизни как внешний авторитет, тот кончает тем, что за смысл жизни принимает бессмыслицу своего собственного произвола. Между человеком и тем, в чем смысл его жизни, не должно быть внешнего формального отношения. Внешний авторитет необходим как проходящий момент, но его нельзя увековечивать, признавать как постоянную и окончательную норму. Человеческое я может быть расширено только внутреннею, сердечною взаимностью с тем, что больше его, а не формальным только ему подчинением, которое, в сущности, ведь ничего не изменяет..." (2).

По мнению Соловьева, „добрый смысл жизни, хотя он больше и первее каждого отдельного человека, не может, однако, быть принят извне по доверию к какому-нибудь внешнему авторитету как что-то готовое; он должен быть понят и усвоен самим человеком, его верою, разумом и опытом. Это есть необходимое условие нравственно-достойного бытия" (2).

Но при всем этом, по словам Соловьева, следует всегда помнить, что это необходимое условие доброй и осмысленной жизни нельзя принять за цель и сущность её. Человек должен помнить всегда, что полное и абсолютное отрицание всех исторических и собирательных проявлений и форм добра, т.е. все, кроме внутренних нравственных действий и состояний отдельного человека, есть другая крайность и опасное заблуждение; никогда нельзя думать, что „жизнь и действительность в их данном виде умнее и лучше человека, что исторические формы, в которых сложилась эта жизнь, сами по себе мудры и благи и что человеку нужно только с благоговением преклониться перед ними и в них искать, безусловно, правила и авторитета для своего личного существования" (2.113-115).

Так Соловьев указал на „два крайних нравственных заблуждения, противоположных друг другу: доктрину самоотрицания человеческой личности перед историческими формами жизни, принятыми как внешний авторитет, – доктрину страдательной покорности, или житейского квиэтизма, – и доктрину самоутверждения человеческой личности против исторических форм и авторитетов – доктрину бесформенности и безразличия". По его мнению, эти „два противоположных воззрения совпадают в том, что оба берут добро не по существу, не в нем самом, а связывают его с актами и отношениями, которые могут быть и добрыми, и злыми, смотря по тому, чем они внушаются, чему служат. Другими словами, нечто доброе, но могущее стать и злым, ставится здесь на место самого Добра и условное принимается за безусловное..." (2).

Соловьев утверждает, что „нравственный смысл жизни первоначально определяется самим добром, доступным нам внутренне через нашу совесть и разум, поскольку эти внутренние формы добра освобождены нравственным

подвигом от рабства страстям и от ограниченности личного и коллективного себялюбия. Здесь крайнее мерило всяких внешних форм и явлений; „Разве вы не знаете, – говорит апостол Павел верующим, – что мы будем судить и ангелов?“ Если же нам подсудно и небесное, то тем более все земное. Человек в принципе или по назначению своему есть безусловная внутренняя форма для добра, как безусловного содержания; все остальное условно и относительно. Добро само по себе не обусловлено, оно все собою обуславливает, есть его полнота, а что оно через все осуществляется, есть его сила и действенность“ (2).

Продолжая эту же линию, Соловьев пишет: „Без чистоты добра, без возможности во всяком практическом вопросе различить добро от зла безусловно и во всяком единичном случае сказать да или нет, жизнь была бы вовсе лишена нравственного характера и достоинства; без полноты добра, без возможности связать с ним все действительные отношения, во всем оправдать добро и все добром исправить, жизнь была бы одностороннею и скудною; наконец, без силы добра, без возможностей его окончательного торжества над всем, до „последнего врага“ – смерти – включительно, жизнь была бы бесплодна“ (2).

Соловьев верит, что „внутренними свойствами добра определяется жизненная задача человека; её нравственный смысл состоит в служении добру чистому, всестороннему и всесильному“. Он пишет: „Такое служение, чтобы быть достойным своего предмета и самого человека, должно стать добровольным, а для этого ему нужно пройти через человеческое сознание. Помогать ему в этом процессе – есть дело нравственной философии“. Кант, основатель такой философской системы как науки, по словам Соловьева, остановился на первом признаке абсолютного добра – его чистоте, требующей от человека формально-

безусловной, или самозаконной, воли, свободной от всяких эмпирических примесей: чистое добро требует, чтобы его избрали только для него самого; всякая другая мотивация его недостойна (2).

Соловьев пишет: „Не повторяя того, что хорошо исполнено Кантом, по вопросу о формальной чистоте доброй воли, я обратился в особенности ко второму признаку добра – его всеединству, – не отделяя его от двух других (как сделал Кант относительно первого), а прямо развивая разумно мыслимое содержание всеединого добра из тех действительных нравственных данных, в которых оно заложено. Получилось, таким образом, не диалектические моменты отвлеченной идеи (как у Гегеля) и не эмпирические осложнения натуральных фактов (как у Герберта Спенсера) и не полнота нравственных норм для всех основных практических отношений единичной и собирательной жизни. Только такою полнотою оправдывается добро в нашем сознании, только под условием этой полноты может оно осуществить для нас и свою чистоту, и свою непобедимую силу“ (2.114-115).

Рассуждая о проблемах исторической необходимости и свободной сознательной деятельности людей, Соловьев подчеркивает значимость Французской революции, с которой обозначился существенный характер западной цивилизации, как цивилизации внерелигиозной, как попытки построить здание вселенской культуры, организовать человечество на чисто мирских, внешних началах. По словам Соловьева, „французская революция провозгласила как основание общественного строя – права человека вместо прежнего божественного права. Эти права человека сводятся к двум главным: свободе и равенству, которые должны примириться в братстве. Великая революция провозгласила свободу, равенство и братство... Одна свобода еще

ничего не дает народному большинству, если нет „равенства", но „равенство прав ничего не значит без равенства сил", ибо в нашем мире, основанном на борьбе, на неограниченном соревновании личности, когда сила переходит из одних рук в другие и каждый пользуется принципом равенства для своей выгоды, принцип равенства и равноправности может стать действительным только для тех, кто имеет в данный определенный момент силу" (2).

Исходя из этого, Соловьев пишет, что „общественный строй должен опираться на какое-нибудь положительное основание. Это основание имеет или характер безусловный, сверхприродный и сверхчеловеческий, или же оно принадлежит к условной сфере данной человеческой природы: общество опирается или на воле Божей, или на воле людской, на воле народной. Против этой дилеммы нельзя возражать тем, что общественный строй может определяться силой государственной власти правительства, ибо сама эта государственная власть, само правительство на чем-нибудь опирается: или на воле Божей, или на воле народной..." (2.208-209).

Развивая свое мировоззрение во всех аспектах и анализируя роль искусства как формы культуры, Соловьев подчеркивает большую значимость эстетической связи с миром. Он пишет: „Дерево, прекрасно растущее в природе, и оно же, прекрасно написанное на полотне, производят однородное эстетическое впечатление... Но если бы все ограничивалось такой видимою, поверхностною однородностью, то можно было бы спросить: зачем это удвоение красоты?... Обыкновенно на это отвечают, что искусство воспроизводит не самые предметы и явления действительности, а только то, что видит в них художник, а истинный художник видит в них лишь типические, характерные черты; эстетический элемент природных явлений, пройдя через сознание

и воображение художника, очищается от всех материальных случайностей и таким образом усиливается, выступает ярче; красота, разлитая в природе, в формах и красках, на картине является сосредоточенною, сгущенною, подчеркнутою" (2).

Но Соловьев не довольствуется таким ответом, ибо, по его мнению, такое объяснение вовсе неприменимо к целым областям искусства. „Какие явления природы подчеркнуты, например, в сонатах Бетховена?" – спрашивает Соловьев, указывая на то, что эстетическая связь искусства и природы гораздо глубже и значительнее; „поистине она состоит не в повторении, а в продолжении того художественного дела, которое начато природой, – в дальнейшем и более полном разрешении той же эстетической задачи" (2.336). „Отвергнуть фантастическое отчуждение красоты искусства от общего движения мировой жизни, признать, что художественная деятельность не имеет в себе какого-то особого высшего предмета, а лишь по-своему, своими средствами служит общей жизненной цели человечества, – вот первый шаг к истинной, положительной эстетике", – заявляет он (2.341).

Оценивая нравственные аспекты культуры, Соловьев пишет: „У каждого отдельного человека есть материальные интересы и интересы самолюбия, но есть также и обязанности или, что то же, нравственные интересы, и тот человек, который пренебрегает этими последними и действует только из-за выгоды или из самолюбия, заслуживает всякого осуждения. То же должно признать и относительно народов"; т.е. „расширение личного во всенародное нет основания ограничивать одною низшею стороною человека: если материальные интересы отдельных людей порождают общий народный интерес, то и нравственные интересы отдельных людей порождают общий нравственный интерес

народа, – у народа является нравственная обязанность относительно других народов и всего человечества" (2).

По словам Соловьева, „мы должны признать интерес народа как общую функцию частных деятелей, но такою же функцией является и народная обязанность. Есть у народа интерес, есть у него и совесть. И если эта совесть слабо обнаруживается в политике и мало сдерживает проявления национального эгоизма, то это есть явление ненормальное, болезненное и всякий должен сознаться, что это нехорошо" (2.358).

Соловьев против „международного людоедства"; он пишет: „Нехорошо господство в политике воззрений того африканского дикаря, который на вопрос о добре и зле отвечает, что добро – это когда он отнимает у соседей их стада и жен, а зло – когда у него отнимут". По мнению Соловьева, как отдельный человек, так и народ должны чувствовать пределы своего интереса; т.е. необходимо помнить, что „возводить свой интерес, свое самомнение в высший принцип для народа, как и для лица, значит узаконивать и увековечивать ту борьбу, которая раздирает человечество" (2).

Соловьев не отрицает, что народность, или национальность, есть положительная сила, что каждый народ имеет свой характер и свое назначение и что различные народности суть различные органы в целом теле человечества. Но он считает, что положительная сила национальности не должна превращаться „в отрицательное усилие национализма: это есть народность, отвлеченная от своих живых сил, заостренная в сознательную исключительность и этим острием обращенная ко всему другому. Доведенный до крайнего напряжения, национализм губит впавший в него народ, делая его врагом человечества, которое всегда окажется сильнее отдельного народа" (2.360).

По глубокому убеждению Соловьева, „личное самоотвержение, победа над эгоизмом не есть уничтожение самого ego, самой личности, а напротив, есть возведение этого ego на высшую ступень бытия. Точно то же и относительно народа; отвергаясь исключительного национализма, он не только не теряет своей самостоятельной жизни, но тут только и получает свою настоящую жизненную задачу. Эта задача открывается ему не в рискованном преследовании жизненных интересов, не в осуществлении мнимой и самозванной миссии, а в исполнении исторической обязанности, соединяющей его со всеми другими в общем вселенском деле. Возведенный на эту ступень патриотизм является не противоречием, а полнотою личной нравственности“ (2.360).

Соловьев пишет: „Не в нашей власти заставить других исполнять их обязанность, но исполнить свою мы можем и должны, и, исполняя её, мы, тем самым, послужим и общему вселенскому делу; ибо в этом общем деле каждый исторический народ, по своему особому характеру и месту в истории, имеет свое особое служение“ (2.361).

По словам Соловьева, когда в процессе развития человеческой цивилизации, в средневековом христианстве Божественное начало превратилось в нечто внешнее, совершенно чуждое истинно человеческому началу, Бог потерял всякую силу и человек потерял Бога. „Остались в распоряжении человека после этого только начало человеческое, рациональное и инстинкт, животная природа. И вот мы видим стремление на этих началах основать царство правды“ (2.472).

Соловьев глубоко верит в правду христианского толка и признает, что эта „правда сама собою сильнее неправды. Употреблять же насилие для осуществления правды, значит признать правду бессильною“ (2.473).

Можно сказать, что в своей философской системе Соловьев синтезирует основные тенденции русской религиозной мысли и утверждает, что „нравственный элемент не только может, но и должен быть положен в основу теоретической философии". Он всячески пытается найти ответ на вопрос: „Быть или не быть правде на земле?" (10.626).

Понимая правду исключительно как реализацию христианского идеала, Соловьев в своей „свободной теософии" на базе тесной связи космической и социальной тем, когда на первый план выдвигается идея всеединства теургического толка, высказывает глубокую уверенность в возможности основанного на нравственном феномене личности интуитивного, образно-символического постижения мира; он излагает онтологическую и гносеологическую позиции своего мировоззрения и в форме историософской теории христианского „богочеловеческого процесса" говорит о совокупном спасении человечества от „мирового зла".

Но, не находя в рамках своей философии твердой мировоззренческой опоры и ориентира жизни и не достигая окончательного ответа на вопрос: „Есть ли зло только естественный недостаток, несовершенство, само собою исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная сила, посредством соблазнов владеющая нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия?" (20.207), – Соловьев под конец жизни впадает в пессимизм. Но при этом следует отметить, что „не личный пессимизм, а христианский эсхатологизм отразился в таком его провидении грядущих человеческих судеб: „Историческим силам, царящим над массой человечества, еще предстоит столкнуться и перемешаться, прежде чем на этом раздирающем себя звере вырастет новая голова, – всемирно – объединяющая власть антихриста,

который набросит блестящий покров добра и правды на тайну крайнего беззакония в пору её конечного проявления..." Не унывать и отчаиваться призывал в конце своей жизни Соловьев, а распознать „заранее эту обманчивую личину, под которой скрывается злая бездна, и мужественно противостоять ей" (20.208).

Как видим, религиозно-нравственная тема была одной из центральных тем этого времени и при этом явно давал о себе знать тот факт, что вера в существование бога формирует довольно разнообразный спектр отношений человека к окружающему миру, определяет его социальное поведение и этический статус.

Если проследить вообще за историей человечества, мы убедимся, что в зависимости от характера отношения к сверхъестественному предмету культа человек может быть разным по своему характеру; он может быть экзальтированным или, наоборот, стремиться к спокойствию и духовному самоуглублению; он может быть ориентирован на мирское служение или на монашескую отрешенность и пассивное мистическое созерцание сущности мира; может интересоваться земными проблемами жизни, стремиться к установлению социальной справедливости, не мириться с существующим порядком вещей, выражать протест или же, наоборот, вести спокойную жизнь и выбрать позицию безучастного отношения ко всей окружающей его действительности. Каждая историческая эпоха общественной жизни по-своему формирует религиозные представления людей: конфуцианство, синтоизм, индуизм, иудаизм; так же по-своему формируются отношения человека к богу в наднациональных, монотеистических религиях: буддизме, христианстве, исламе; как правило, исторические перевороты в общественных порядках влекут за собой изменения в религиозных представлениях; так, в свое время выделились

на базе христианства католицизм, а затем и протестантизм; целью их было стремление приспособиться к условиям общества и социальной жизни времени.

В зависимости от исторической ситуации менялось и содержание теологии. В одном случае теология как богоучение, богословие занималась проблемой абсолюта как сущности первопричины и цели (так называемая „естественная теология" в духе аристотелевской „первой философии", или метафизики), а в другом – интересовалась исключительно не постигаемыми разумом „истинами откровения". При этом известно, что „протестантская теология" часто тяготела к отказу от понятия „естественной теологии", что выражалось в стремлении вывести теологию из плоскости, в которой возможны были столкновения с результатами естественнонаучных исследований и с философскими обобщениями этих результатов, и переносила акцент на мистико-аскетический аспект проблемы (10.676).

Можно сказать, что проблема связи неизменных догматических формул религиозных представлений с меняющимся миром, когда идет смена социальных формаций и культурного пространства, всегда была основной проблемой теологии. Кризисные ситуации в этом плане породили в свое время попытку со стороны протестантизма отделить авторитет Библии от авторитета церкви.

Называя теологию сухой и скучной игрой ума, Эразм Роттердамский указал на безрезультатность всяких попыток теологического плана встать между человеческой личностью и евангельской „философией христианства". С критикой теологии выступил в свое время и Спиноза, который в своей пантеистической философии, выдвигая на первый план секуляризованную мораль, всячески подчеркивал бесполезность теологического умозрения (10.676).

В отличие от теологии, опирающейся на откровение и догматы, было введено понятие теософии (бог и мудрость),

которое в свое время у Псевдо-Дионисия Ареопагита употреблялось как синоним теологии, а позже обозначало мистическое богопознание в более широком смысле. Позднее теософией „стали называть учения о божестве, исходящие из субъективного мистического опыта и стремящиеся изложить этот опыт в виде связной системы; некоторые исследователи относили к теософии гностицизм[1], неоплатонизм, Каббалу[2] и т.д." (10.680).

В мистических же учениях XVI-XVII вв. „теософия" употребляется как термин для обозначения синтеза мистического богопознания и рациональной философии (Шеллинг), и именно к такому пониманию „теософии" близко по своему содержанию понятие „свободной теософии" Вл. Соловьева, где исходя из доктрины „всеединства" развертывается интереснейшее мировоззрение буддистов, в основе которого лежит „утверждение принципа личности, неотделимой от окружающего мира, и признание бытия своеобразного психологического процесса, в который оказывается вовлеченным и мир. Результатом этого является отсутствие противоположности субъекта и объекта, духа и материи, смешение индивидуального и космического, психологического и онтологического и одновременно подчеркивание особых потенциальных сил, таящихся в целостности этого духовно-материального бытия. Творческим началом, конечной причиной бытия оказывается психическая активность человека, определяющая как образование мироздания, так и его распад: это волевое решение „Я", понимаемого как некая духовно-телесная целостность, – не столько философский субъект, сколько практически действующая

---

[1] Гностицизм – познающий, знающий; религиозная философия поздней античности, утверждающая, что гносисом обладают лишь немногие люди.

[2] Каббала (др.-евр. предание) – мистическое течение в иудаизме

личность, как нравственно-психологическая реальность" (10.64).

Именно на базе таких рассуждений строится у Соловьева нетрадиционное для христианства решение космической темы, где в тесной связи космической проблематики с социальной формируется его метафизика; а в гносеологии на базе умственной и нравственной определенности личности ставится целью интуитивное образно-символическое постижение мира.

Одновременно с рационалистической линией философии Соловьева и параллельно с той позицией Толстого, что ответ на вопрос о смысле жизни человек может получить только из разума и совести и единственный путь к этому лежит через многовековую народную мудрость, заключенную в религиозной вере, нашло своих приверженцев и религиозно-мистическое учение Е.П. Блаватской (1831-1891), сложившееся под влиянием индийских религиозно-философских концепций брахманизма, буддизма, индуизма, а также оккультизма и некоторых элементов гностицизма. Понятая на базе таких взглядов теософия отбрасывала исторические формы религии, „стремилась объединить различные вероисповедания через раскрытие тождественности сокровенного смысла всех религиозных символов и создать на этой основе род „универсальной религии", не связанной какой-либо определенной догматикой" (10.680).

В связи с этим следует отметить, что если рассмотрение религиозно-нравственной проблематики в философии Толстого ставило целью формирование новой позиции жизнепонимания, включающей в себя все ценное из многовековой народной мудрости, заключенной как в христианстве, так и в восточных религиях (буддизм, даосизм, конфуцианство, индуизм), и если Толстой, создавая свою „рациональную

религию", не считал её „мистическим учением", а выдвигал на первый план принципы „любви" („бог есть любовь") и непротивления „злу" и сформулировал, тем самым, „детерминистский взгляд на историю как совершающуюся независимо от человеческой свободы и фактически отрицающую таковую" (20.206-207), то религиозное учение Е.П. Блаватской носило полностью мистический характер.

На базе этого учения в 1875 году в Нью-Йорке было создано теософское общество, а через несколько лет (1879 г.) центр этого общества был перенесен в Индию, где получило свое начало полностью антирационалистическое, религиозно-мистическое течение, связанное с именем Кришнамурти Джидду, согласно которому „подлинное понимание истины прекращает деятельность ума, спасающегося от страха смерти за религиозными и философскими символами, и всякую вообще обусловленную „деятельность", уступая место причинно не обусловленному „действию", идущему из свободной глубины личности" (10.289). Спустя некоторое время Кришнамурти отошел от теософии, а со временем произошел еще один раскол и из теософии выделилась антропософия во главе с Р. Штейнером, но об этом поговорим позже.

Здесь же лишь отметим, что мистика и проблема иррационального все больше и больше начали привлекать к себе внимание мыслителей; готовилась почва для вспышки новых мировоззренческих позиций, и они действительно появились в форме философских течений иррационализма XX века.

§4. ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ И ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ КАК МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Диалектический и исторический материализм, основоположниками которого являются К. Маркс (1818-1883) и Ф.

Энгельс (1820-1895), сформировался на базе высших достижений европейской философской мысли. „Для диалектической философии нет ничего раз и навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и во всем видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения. У неё, правда, есть и консервативная сторона: каждая данная ступень развития познания и общественных отношений оправдывается ею для своего времени и своих условий, но не больше“ (37,т.21,стр.275), – писал Ф. Энгельс.

Признав экономический строй основой, на которой возвышается политическая надстройка, Маркс поставил целью исследование экономической структуры общества и на базе своего исследования дал анализ проблемы отношения человека к миру. Он писал: „Мой диалектический метод по своей основе не только отличен от гегелевского, но является его прямой противоположностью. Для Гегеля процесс мышления, который он превращает даже под именем идей в самостоятельный субъект, есть демиург действительного, которое составляет лишь его внешнее проявление. У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней“ (37,т.23,стр.21).

Главной заслугой Маркса является применение научных методов при исследовании общества и создание новой концепции о законах истории, о значении материального производства в жизни общества и др. Маркс высоко ценил философию Фейербаха; по его словам, именно Фейербах, выступая против триумфального шествия гегелевской системы в философски окрашенной атмосфере Германии, дал обширную и основательную критику мистицизма и религии. Маркс писал: „Кто открыл тайну „системы“?

Фейербах. Кто уничтожил диалектику понятий – эту войну богов, знакомую одним только философам? Фейербах. Кто поставил на место старой рухляди, в том числе на место „бесконечного самосознания" – не „значение человека" (как будто человек имеет еще какое-то другое значение, чем то, что он человек!), а самого „человека?" Фейербах и только Фейербах" (37,т.2,стр.102).

Маркс утверждал, что „вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, – вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т.е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос". По его словам, „общественная жизнь является по существу практической. Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики" (37,т.3,стр.1-3).

Маркс писал: „Главный недостаток всего предшествующего материализма – включая и фейербаховский – заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно. Отсюда и произошло, что деятельная сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм не знает действительной, чувственной деятельности как таковой... Недовольный абстрактным мышлением, Фейербах апеллирует к чувственному созерцанию; но он рассматривает чувственность не как практическую, человечески-чувственную деятельность"; „Философы, – считает Маркс, – лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его" (37,т.3,стр.4).

По словам Маркса, индивиды отличаются от животных не тем, что они мыслят, а тем, что они производят необходимые им средства к жизни. „Производя необходимые им средства к жизни, люди косвенным образом производят и самое свою материальную жизнь... Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. То, что они собой представляют, совпадает с их производством – совпадает как с тем, что они производят, так и с тем, как они производят. Что представляют собой индивиды, – это зависит, следовательно, от материальных условий их производства“ (37,т.3,стр19).

Маркс указывает на то, что „труд, как созидатель потребительных стоимостей, как полезный труд есть независимое от всяких общественных форм условие существования людей, вечная естественная необходимость: без него не был бы возможен обмен веществ между человеком и природой, т.е. не была бы возможна сама человеческая жизнь“ (37,т.23,стр.51).

Следовательно, главным условием существования общества любого типа Маркс считает необходимость объединения людей для производства материальных средств к жизни; „Как целесообразная деятельность, направленная на основание элементов природы в той или иной форме, труд составляет естественное условие человеческого существования, условие обмена веществ между человеком и природой, независимое от каких бы то ни было социальных форм“ (37,т.13,стр.23), – пишет он, и это положение становится основным положением его науки об обществе.

Итак, материалистическое понимание истории исходит из того положения, что производство и обмен продуктов производства составляют основу всякого общественного строя и главной целью науки об обществе объявляется конкретный, научный анализ конкретных явлений социальной жизни общества.

Основными понятиями, которые сформулировал Маркс в своей теории, были „производственные силы и производственные отношения". Он писал: „В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовные процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а наоборот, их общественное бытие определяет их сознание" (37,т.13,стр.6).

Согласно Марксу, „понимание истории заключается в том, чтобы, исходя именно из материального производства непосредственной жизни, рассмотреть действительный процесс производства и понять связанную с данным способом производства и порожденную им форму общения – то есть гражданское общество на его различных ступенях – как основу всей истории; затем необходимо изобразить деятельность гражданского общества в сфере государственной жизни, а также объяснить из него все различные теоретические порождения и формы сознания, религию, философию, мораль и т.д. и т.д... Эта концепция показывает, таким образом, что обстоятельства в такой же мере творят людей, в какой люди творят обстоятельства" (37,т.3,стр.37).

„Что же такое общество, какова бы ни была его форма?" – спрашивает Маркс и отвечает, что общество – это „продукт взаимодействия людей. Свободны ли люди в выборе той или иной общественной формы? Отнюдь нет.

Возьмите определенную ступень развития производительных сил людей и вы получите определенную форму обмена и потребления. Возьмите определенную ступень развития производства, обмена и потребления и вы получите определенный общественный строй – определенное гражданское общество. Возьмите определенное гражданское общество и вы получите определенный политический строй, который является официальным выражением гражданского общества.

...Излишне добавлять к этому, что люди не свободны в выборе своих производительных сил, которые образуют основу всей их истории, потому что всякая производительная сила есть приобретенная сила, продукт предшествующей деятельности. Таким образом, производительные силы – это результат практической энергии людей, но сама эта энергия определена теми условиями, в которых люди находятся, производительными силами, уже приобретенными раньше, общественной формой, существовавшей до них, которую создали не эти люди, а предыдущее поколение... благодаря этому факту образуется связь в человеческой истории", и можно сказать, что „общественная история людей есть история их индивидуального развития. Их материальные отношения образуют основу всех их отношений. Эти материальные отношения суть лишь необходимые формы, в которых осуществляется их материальная и индивидуальная деятельность" (37,т.27,стр.402-403).

Итак, главным условием существования общества любого типа является, по Марксу, объединение людей для производства материальных средств к жизни. „Они не могут производить, не соединяясь известным образом для совместной деятельности и для взаимного обмена своей деятельностью. Чтобы производить, люди вступают в определенные связи и отношения, и только в рамках этих

общественных связей и отношений существует их отношение к природе, имеет место производство. В зависимости от характера производства эти общественные отношения, в которые вступают производители друг к другу, условия, при которых они обмениваются своей деятельностью и участвуют в совокупном производстве, будут различны" (37,т.6,стр.441).

По словам Маркса, „процесс труда есть целесообразная деятельность для созидания потребительных стоимостей, присвоение данного природой для человеческих потребностей, всеобщее условие обмена веществ между человеком и природой, вечное естественное условие человеческой жизни, и потому он независим от какой бы то ни было формы этой жизни, а, напротив, одинаково общ всем её общественным формам" (37,т.23,стр.195).

Таким образом, „каковы бы ни были общественные формы производства, рабочие и средства производства всегда остаются его факторами. Но, находясь в состоянии отделения друг от друга, и те и другие являются его факторами лишь в возможности. Для того, чтобы вообще производить, они должны соединиться. Тот особый характер и способ, каким осуществляется это соединение, отличает различные экономические эпохи общественного строя" (37,т.24, стр.44).

При этом, для изучения организации различных общественно-экономических формациий всегда имеет важность изучение останков средств труда, ибо „экономические эпохи различаются не тем, что производится, а тем, как производится, какими средствами труда. Средства труда не только мерило развития человеческой рабочей силы, но и показатель тех общественных отношений, при которых совершается труд" (37,т.23,стр.191).

Организацию любого общества определяют производительные силы и производственные отношения, в которые

вступают люди для совместной деятельности и для взаимного обмена своей деятельностью, т.е. для того, чтобы имело место производство. Производственные отношения включают отношения собственности, которые, в основном, и определяют, по Марксу, экономическую структуру общества, ибо основываются на формах владения средствами производства и присвоения и распределения продуктов труда. „...Так называемые отношения распределения соответствуют исторически определенным, специфически общественным формам процесса производства и тем отношениям, в которые вступают между собой люди в процессе воспроизводства своей человеческой жизни, и возникают из этих форм и отношений" (37,т.25,стр.456).

Маркс поставил проблему отчуждения человека в обществе, где господствует частная собственность, в совершенно новой, отличной от Гегеля и Фейербаха, форме; он заявил, что отчуждение человека в первую очередь представляет собой экономическое отчуждение, или отчужденный труд (труд по принуждению, подневольный), т.е. труд, который есть „не удовлетворение потребности в труде, а только средство для удовлетворения всяких других потребностей", средство для сохранения жизни, для физического существования и, тем самым, ограничивает свободу человека. Человек при таком труде оказывается зависимым, подчиненным, не свободным в своих действиях. Отчужденный труд убивает в человеке человека, унижает его достоинство, предает забвению тот факт, что труд – именно та основная форма человеческой жизнедеятельности, в которой индивид может найти свою сущность, которая предоставляет ему возможность для свободного саморазвития, является условием реализации его лучших личностных качеств, условием его универсального развития и гарантом единства и гармонии с внешним миром в жизни (37,т.3).

Заявив о том, что главным условием социальной жизни является включенность людей в способ производства, когда они с целью использования определенных производительных сил вступают между собой в определенные производственные отношения, Маркс сделал свой главный вывод о том, что „...все исторические коллизии коренятся в противоречии между производительными силами и формой общения“ (37,т.24,43); отсюда же последовало заключение, что люди всегда должны стремиться приводить свои производственные отношения в соответствие с существующими производительными силами, а государственная идеология и все общественные институты всегда должны работать с целью обеспечить как-то это соответствие.

Принципиальная новизна философских идей Маркса заключается в том, что в них на первый план выдвигается проблема социальной сущности человека, роль практики и её общественный исторический характер. „Подобно тому, как Дарвин открыл закон развития органического мира, Маркс открыл закон развития человеческой истории“ (37,т.19,стр.350), – писал Энгельс. „Метод Маркса состоит прежде всего в том, чтобы учесть объективное содержание исторического процесса в данный конкретный момент, в данной конкретной обстановке“, – читаем мы у Ленина (38,т.26,139).

Маркс писал: „На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов необхо-

димо всегда отличать материальный, с естественнонаучной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче – от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение. Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота по её сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями. Ни одна общественная формация не погибнет раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые производственные отношения никогда не появятся раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества. Поэтому человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия её решения уже имеются налицо, или, по крайней мере, находятся в процессе становления" (37,т.13, стр.6-7).

Маркс утверждал, что такое „понимание истории заключается в том, чтобы, исходя именно из материального производства непосредственной жизни, рассмотреть действительный процесс производства и понять связанную с данным способом производства и порожденную им форму общения...". Такое понимание истории „остается все время на почве действительной истории, объясняет не практику из идей, а объясняет идейные образования из материальной практики... все формы и продукты сознания могут быть уничтожены не духовной критикой, не растворением их в

„самосознании“ или превращением их в „привидения“, „призраки“, „причуды“ и т.д., а лишь практическим ниспровержением реальных общественных отношений, из которых произошел весь этот вздор“ (37,т.3,стр.36-37).

По словам Маркса, человек, находясь в природе, практически преобразовывает её и эта трудовая деятельность родовая для человека; отчужденный труд приводит к утрате человеческой сущности, мешает индивиду правильно реализовать себя и найти свое место в жизни. Именно трудовая деятельность человека, когда он преобразовывает природу и формирует свои собственные общественные отношения, трудовая деятельность, которая исходна и первична по отношению к теоретической мысли и всякой духовной культуре, есть главная основа, определяющая бытие человека в этом мире. Практика, как предметная деятельность, носит общественный и исторический характер и как основная форма жизнедеятельности, как целесообразная деятельность, направленная на освоение элементов природы, составляет естественное условие человеческого существования, определяет все виды сознания людей, формирует духовное творчество эпохи, культуру, искусство, философию, определяет политические, правовые и религиозные настроения времени.

Для Маркса, который утверждает, что сознание людей зависит от их бытия, а не наоборот, важно одно, а „именно – найти закон тех явлений, которые он исследует, закон изменения, развития этих явлений, перехода их из одной формы в другую, из одного порядка общественных отношений в другой. Поэтому Маркс заботится об одном: показать точным научным исследованием необходимость данных порядков общественных отношений, констатируя со всей возможной полнотой те факты, которые служат для него исходными и опорными пунктами“, – писал В.И.

Ленин (38,т.1, стр.166). Он же говорил в дальнейшем, что „как Дарвин положил конец воззрению на виды животных и растений, как ничем не связанные, случайные, „богом созданные“ и неизменяемые, и впервые поставил биологию на вполне научную почву, установив изменяемость видов и преемственность между ними, так и Маркс положил конец воззрению на общество, как на механический агрегат индивидов, допускающий всякие изменения по воле начальства (или по воле общества и правительства), возникающий и изменяющийся случайно, и впервые поставил социологию на научную почву, установив понятие общественно-экономической формации, как совокупности данных производственных отношений, установив, что развитие таких формаций есть естественноисторический процесс“ (38.т., 1,137).

По словам В.И. Ленина, именно „материализм дал вполне объективный критерий, выделив производственные отношения, как структуру общества, и дав возможность применить к этим отношениям общенаучный критерий повторяемости“ (38,т.1,137-139).

Итак, фундаментальной идеей Маркса является положение о том, что практическая жизнь людей, т.е. тип организации материального производства, определяет исторические формы общественного устройства. Заявив, что люди существа общественные и что всегда, формируя свои общественные связи и отношения, они базируются на существующем типе производственной деятельности, Маркс указал на то, что единственный путь для изменения устаревших общественных связей и отношений, которые мешают производству, это изменение формы практической жизни людей, изменение формы их производственной деятельности.

По мнению Маркса, люди, в первую очередь, существа действующие, практические; каждый индивид должен

осознать свою социальную сущность, ибо только через такое осознание достигается реальная свобода, человеку предоставляется возможность для самобытного, всестороннего развития, возможность формирования личности. Люди постоянно изменяют свой быт: создают и изменяют тип производственной деятельности, вслед же за тем формируют свои общественные связи и отношения, свое участие в общественной жизни, свою личностную значимость.

Таким образом, главной отличительной чертой марксизма, как мировоззрения, является то, что в марксизме разрабатывается материалистическая диалектика как научный метод, в основе которого лежит твердое убеждение в том, что существующая вне нас объективная реальность, весь материальный мир (природа и общество) является каузальным процессом, протекающим в пространстве и времени, и все вещи и явления этого материального мира познаваемы.

„Когда мы подвергаем мысленному рассмотрению природу или историю человечества или нашу духовную деятельность, то перед нами сперва возникает картина бесконечного сплетения связей и взаимодействий, в которой ничто не остается неподвижным и неизменным, а все движется, изменяется и исчезает... Разложение природы на её отдельные части, разделение различных процессов и предметов природы на определенные классы, исследование внутреннего строения органических тел по их многообразным анатомическим формам, – все это было основным условием тех исполинских успехов, которые были достигнуты в области познания природы за последние четыреста лет“ (37,т.19, стр.202-204), – писал Энгельс; он подчеркивал, что „для диалектики существенно то, что она берет вещи и их умственные отражения в их взаимной связи, в их сплетении, в их движении, в их возникновении и исчезновении... Природа является пробным камнем для диалектики,

и надо сказать, что современное естествознание доставило для такой пробы чрезвычайно богатый материал“ (37,т.19, стр.202-204).

При этом, что весьма и весьма существенно, Энгельс подчеркивает качественно новый этап в развитии естествознания, он пишет: „Эмпирическое естествознание накопило такую необъятную массу положительного материала, что в каждой отдельной области исследования стала прямо-таки неустранимой необходимость упорядочить этот материал систематически и сообразно его внутренней связи... Но занявшись этим, естествознание вступает в теоретическую область, а здесь эмпирические методы оказываются бессильными, здесь может оказать помощь только теоретическое мышление. Но теоретическое мышление является прирожденным свойством только в виде способности. Эта способность должна быть развита, усовершенствована, а для этого не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения всей предшествующей философии“ (37,т.20,366-367).

Необходимо помнить, что „теоретическое мышление каждой эпохи, а значит и нашей эпохи, это – исторический продукт, принимающий в различные времена очень различные формы и вместе с тем очень различное значение“. Энгельс подчеркивает, что „именно диалектика является для современного естествознания наиболее важной формой мышления, ибо только она представляет аналог и, тем самым, метод объяснения для происходящих в природе процессов развития, для всеобщих связей природы, для переходов от одной области исследования к другой“ (37,т.20, стр.366-367).

Маркс писал: „В науке нет широкой столбовой дороги, и только тот может достигнуть её вершин, кто, не страшась усталости, карабкается по её каменистым тропам“ (37,т.23,

стр.25); он утверждал, что только мировоззрение, основанное на научном анализе природы и общественной жизни, даст человеку возможность объективно оценить происходящее в окружающей нас действительности и правильно найти свое место в жизни.

Таким образом, суть диалектического и исторического материализма, как основанной на научном анализе фактов методологии, заключается в том, что она позволяет человеку „относиться ко всякой вещи так, как того требует сущность самой вещи" (37,т.1,стр.7). Тем самым, можно сказать, что диалектика и материализм являются весьма надежным мировоззренческим ориентиром в жизни людей.

Являясь полностью атеистическим по своему характеру и объявляя религию опиумом для народа, марксизм отвергает „всякую попытку навязать нам какую бы то ни было моральную догматику в качестве вечного, окончательного, отныне неизменного нравственного закона" и утверждаст, что всякая теория морали является в конечном счете продуктом существующего экономического положения общества (37,т.20, стр.95).

Характеризуя фейербаховскую теорию морали, Энгельс писал, что „она скроена для всех времен, для всех народов, для всех обстоятельств и именно потому не применима нигде и никогда" (37,т.21, стр.258). Продолжая эту мысль, В.И. Ленин подчеркивал, что „для нас нравственность, взятая вне человеческого общества, не существует; это обман" (38,т.41, стр.311).

Самая высшая задача человечества – это охватить диалектику эволюции общественного бытия с тем, чтобы как можно лучше приспособить свое существование к объективной динамике жизни. Маркс писал: „Процесс труда есть процесс между человеком и природой, – его простые элементы остаются одинаковыми для всех общественных

форм развития. Но каждая определенная историческая форма этого процесса развивает далее материальные основания и общественные формы его. Достигнув известной ступени зрелости, данная историческая форма сбрасывается и освобождает место для более высокой формы" (37,т.25, стр.456).

И далее: „Эмпирические формы, при которых люди производят, потребляют, совершают обмен, являются формами преходящими и историческими. С приобретением новых производительных сил люди меняют свой способ производства, а вместе со способом производства они меняют все экономические отношения, которые были необходимыми отношениями лишь данного, определенного способа производства" (37,т.27, стр.403).

В динамике социальной жизни с особой остротой ставится проблема смены старой „государственной машины" новой государственностью. Преобразования в государстве, при которых изменяются формы принуждения и ограничения свободы человека, – важнейшая проблема человечества. Маркс писал: „Государство никоим образом не представляет собой силы, извне навязанной обществу. Государство не есть также „действительность нравственной идеи", „образ и действительность разума", как утверждает Гегель. Государство есть продукт общества на известной ступени развития" (37,т.21, стр.170-171).

Развертывая свою теорию диалектического и исторического материализма, Маркс сказал, что „история носила бы очень мистический характер, если бы „случайности" не играли никакой роли" (37,т.33, стр.175). И действительно, проблема исследования этой роли, т.е. проблема „необходимости и случайности", стала одной из актуальнейших проблем XX века.

Глава VI. Спектр философских позиций XX века

ЧАСТЬ I

„КОНЧАЕТСЯ ИЛЛЮЗИЯ, КОГДА ПРЕДПОЛАГАЛИ, ЧТО МОЖНО ОПИСАТЬ МИР, НЕ ГОВОРЯ О НАС САМИХ" /В. ГЕЙЗЕНБЕРГ/

Сугубо сложный и динамичный характер социальной жизни XX века в новой и обостренной форме поставил почти все основные проблемы философии; появились разные концепции мира, человека, общества и его исторического прогресса. Наряду с проблемой разума, встала и захватила внимание большого числа мыслителей проблема нерационального; тягу к этой проблеме породили философские взгляды С. Кьеркегора и Ф. Ницше, они первыми создали почву для появления новых тенденций в философской мысли, все больше и больше усиливавшихся в дальнейшем.

На первый план выступили вопросы: Что такое философия? Нужна она еще или становится беспредметной и отмирает? Может или нет наука объяснить все? Является философия научной или она иррациональна? Какова система ценностей новой эпохи и как ставится проблема человека на фоне новой культуры? Что является главной опорой и ориентиром для нас в жизни и на основе чего может человек строить свое отношение с окружающей действительностью? В чем заключается ценность личности и как постигнуть человеку сущность своего бытия? Как определить свою мировоззренческую позицию и выбрать основные принципы практической деятельности? Как сформировать свою личностность? Как научиться главному: быть вместе с другими и не терять при этом индивидуальность, как найти свое место в жизни? Как сделать свой выбор и быть в ответе за него? Как выработать в себе умение

поддерживать преемственность, сохранять имеющее значимость старое, но признать, когда это необходимо, новые ценности, способствовать формированию новой культуры, не противиться прогрессу? Что поможет человеку в этом – разум или воля? Что это за мудрость, на базе которой человек сможет достигнуть своей умственной и нравственной определенности, мудрость, которая поможет ему чувствовать твердую почву под ногами, не теряться в сложных лабиринтах жизни, не воспринимать мир как хаос и оставаться всегда убежденным в том, что в этой сложной, многообразной и переполненной случайностями жизни под конец все-таки дает о себе знать какая-то закономерность?

Философский климат XX столетия таков, что „когда одни философы резко, порою нигилистически отвергают прежние ценности и традиции, другие философы горячо берут их под защиту, ибо находят в них способ сохранения самой философии и идейно-нравственную опору во времена кризиса“ [20]. Вот почему в конце XIX – начале XX века, когда формировался „радикальный нигилизм“ Ф. Ницше и на первый план вышли идеи о необратимом кризисе цивилизации и культуры, появились и стали развиваться философские направления, открыто объявившие своей целью сохранение классического наследия. Под лозунгом „Назад к Канту“ родилось неокантианство. Возникшее еще в 60-х годах XIX века, оно было представлено двумя основными философскими школами: Марбургской: Г. Коген (1842-1918), П. Наторп (1854-1924), Э. Кассирер (1874-1945) – и Фрейбургской (Баденской): В. Виндельбанд (1848-1915), Г. Риккерт (1863-1936). Примерно в эти же годы под лозунгом „Назад к Гегелю“ формируется и неогегельянство. Наиболее видные его представители – немецкие философы Р. Кронер (1884-1974), Г. Лассон (1862-1932), итальянские философы Б. Кроче (1866-1952), Дж. Джентиле (1875-

1944). „Абсолютный идеализм" английского философа Ф. Брэдли (1846-1924) и американского – Дж. Ройса (1855-1916) также был связан с „критическим возрождением" гегельянства. В 40-50-е годы большое влияние имели французские гегельянцы: Ж. Валь (1888-1974), А. Кожев (1902-1968), Ж. Ипполит (1907-1968) и др.

Стремление сохранить классические корни философии провозгласило также влиятельное течение религиозной философии, возникшее в конце XIX века и получившее название неотомизма. Наиболее известные неотомисты XX века – Ж. Маритен (1882-1973), Э. Жильсон (1884-1978); еще более влиятельными в XX веке были авторы, которые придерживались некоторых устоев неотомистской мысли, но в философии шли своими путями, за что были осуждены официальными кругами католичества (Г. Марсель (1889-1973), П. Тейяр де Шарден (1881-1955) и др.).

Важно отметить, что наиболее развитые философские концепции XX века, которые были задуманы как неклассические и в определенной мере были таковыми, все же сохраняли связь с классической мыслью. Ныне признаны „классиками" и виднейшие философы XX века – особенно популярны А. Бергсон, Э. Гуссерль, З. Фрейд, Б. Рассел, Л. Витгенштейн, Д. Дьюи, А.Н. Уайтхед, К Ясперс, М. Хайдеггер, Ж.П. Сартр, Г.Г. Гадамер, К. Леви-Строс и др.

Таким образом, на протяжении XX столетия велась и ведется борьба идейных движений, крайними полюсами которой являются „радикальный нигилизм" и догматический, консервативный традиционализм. Вместе с тем, все яснее обнаруживается, что сама по себе дихотомия на антитрадиционализм и традиционализм весьма условна. Ведь даже за вывеской „радикального нигилизма" подчас скрывается избирательное отношение к классике. В свою очередь, философы противоположных (по форме „традиционалистс-

ких") направлений нередко используют работу над философским наследием во имя выработки новых, неклассических идей и подходов (20.286-288).

В итоге можно сказать, что насыщенный, многообразный спектр философских позиций XX века отражает глубокую динамичность и сложный, плюралистический характер жизни нашей эпохи.

§1. ПРОБЛЕМА ЗНАНИЯ И ЛИНИЯ ЭМПИРИЗМА В МЫШЛЕНИИ XX ВЕКА /Э. МАХ/

Специфика современного научного познания показывает, что познавательная мысль движется вперед в основном с помощью догадок и аналогий, усиливается синтезирующая функция теоретической мысли и возрастает роль гипотетического метода.

Гипотетизм, как правило, расширяет опыт, предоставляет возможность выйти за рамки наблюдаемого, хотя в то же время заключает в себе всякие неожиданности на будущее и не гарантирует уверенности. Тем не менее, современное научное познание протекает именно гипотетико-дедуктивно-экспериментальным методом и содержит в себе все формы как эмпирического, так и теоретического познания.

Современный ученый в поисках сходства и различия в предметах и явлениях природы ищет, как правило, с одной стороны, согласие своих представлений с эмпирическими фактами, а с другой – согласие теоретических высказываний друг с другом. Только проверка отношения мысленного образа к опыту и отсутствие внутренней противоречивости в логической структуре научной мысли дают ему возможность оценить характер научного знания и судить о его ложности или достоверности.

Уже Бэкон говорил о том, что движение науки вперед не происходит с помощью дедукции, что дедукция, как правило, не выводит нас за пределы научной теории, она развер-

тывает лишь в строгие теоретические конструкции то содержание, которое в скрытой форме заключено в предпосылках; силлогизм не способен расширить наше знание, к расширению приводят лишь индуктивные заключения, которые, как показал Юм, не обладают достоверностью и всегда носят вероятностный характер.

Вслед за Юмом Кант с целью освобождения науки от вероятностного характера ввел понятие „априорного познания". Но априорность Канта не была принята учеными, и тогда новая линия эмпиризма повернула вспять к Юму и, снова провозглашая тезис о вероятностном характере научного знания, отказалась вообще искать необходимость и достоверность в сфере науки.

Так, например, Э. Мах (1839-1916) писал: „Не желая вовсе быть философом, ни даже называться им, естествоиспытатель чувствует сильную потребность изучить процессы, через посредство которых он приобретает и расширяет свои познания" (39.1), и далее: „Чистое познание a priori не оправдало себя в качестве источника познания" (39.309); всегда, „когда представление индивидуально найденного факта пробуют расширить и превратить в мысль более общую, в таких предварительных дополнениях играет известную роль произвол" (39.319).

По словам Канта, „никоим образом нельзя себе представить, что нет никакого пространства, но легко представлять, что в нем нет никаких предметов". Мах же пишет: „В настоящее время вряд ли кто-нибудь сомневается, что чувственные пространственные ощущения поступают в наше сознание и исчезают из него только совместно друг с другом. То же должно быть, конечно, и с соответствующими представлениями. Если для Канта пространство не есть „понятие", а „чистое воззрение a priori", то современные исследователи весьма склонны рассматривать геомет-

рическое пространство как понятие и именно как понятие, полученное из опыта" (39.353). Отвергая априорность, Мах возвращает философскую мысль к опыту.

Развивая линию эмпиризма, Э. Мах и Р. Авенариус (1843-1896), философские взгляды которых выступили на первый план в мировоззрении этого периода, признали опыт единственным источником познания и, объявив познание биологическим феноменом, стали утверждать, что мышление – лишь способ экономно-биологического приспособления человека к окружающей среде. В выдвинутых ими основных принципах – „принцип экономии мышления" (Мах) и „принцип наименьшей траты сил" (Авенариус) – не преследуется уже главная цель науки – получить знание с объективным содержанием.

Э. Мах пишет: „Научное мышление, которое развивается из обыденного, является последним звеном в непрерывной цепи биологического развития, начавшегося с первых элементарных проявлений жизни" (39.10). Согласно ему, „по происхождению своему „законы природы" суть ограничения, которые мы предписываем нашим ожиданиям по указаниям опыта", и далее: „Все живые существа, обладающие памятью, нуждаются только в том, чтобы ожидания их при данных условиях соответствовали их самосохранению"; отсюда же каждый научный интерес рассматривается Махом „как посредственный биологический интерес к некоторому шагу по указанному пути" (39.450); следовательно, с прогрессом естествознания он связывает только возрастающее ограничение ожидания и большую его определенность. Мах утверждает, что именно она, „эта постоянно возрастающая определенность законов природы, все усиливающееся ограничение ожидания соответствует более точному приспособлению наших мыслей к фактам" (39.450-453).

Мах отрицает объективный статус законов природы и утверждает, что эти „законы одни лишь субъективные ограничения, предписываемые нашим ожиданиям опытом с целью самосохранения живого существа“ (39.449).

Следует отметить, что, несмотря на крайнюю субъективность своей философской позиции, Мах правильно уловил нежесткий характер законов мира и, указав на неистощимость опыта, подчеркнул несостоятельность абсолютизации постулата единообразия природы. Он первым дал критику абсолютизации ньютоновской механики и выявил, тем самым, элемент относительности в гармонии и порядке эмпирических фактов. Мах пишет: „Наше ожидание, которое лишь в известных границах соответствует чувственной действительности, многократно оказывалось правильным и ежедневно все более оправдывается. Таким образом, вводя постулат единообразия природы, мы не совершаем никакой ошибки, но, ввиду неистощимости опыта, абсолютная применимость его никогда не может быть доказана в полном смысле временной и пространственной безграничности, и он, подобно всякому вспомогательному средству науки, навсегда остается лишь идеалом“ (39.457).

Сегодня нам хорошо известно, что законы природы действительно не носят абсолютного характера и наука отнюдь не говорит о единообразии вообще; любой закон выражает лишь конкретную форму единообразия природных явлений и вырисовывает характер существования конкретной предметной области объективного мира. Это означает, что каждый закон имеет границы своего проявления, за пределы которых он не распространяется и уступает место новому проявлению единообразия и порядка в мире.

Но, говоря об относительном характере научных законов, Мах не имеет в виду объективный статус этой относительности, а рассматривает её в чисто субъективистском плане,

в свете экономно-биологического приспособления человека к окружающей среде и, отрицая этим возможность познания объективного мира, поддерживает гносеологическую позицию позитивистской линии философии Юма.

Мах весьма четко и ясно выразил свое отношение к науке, когда сказал, что наука „поставила себе задачей заменить бессознательное приспособление, приспособление ощупью, более быстрым, ясно сознанным методологическим приспособлением" (39.460). Он писал: „Область трансцендентного мне недоступна... к тому же откровенно сознаюсь, что её обитатели ни малейшим образом не возбуждают моей любознательности" (39.3).

Основы такой позиции были сформулированы, как мы уже знаем, О. Контом. Именно, Конт стал первым утверждать, что мы познаем лишь отношения последовательности или сходства между существующими в нашем опыте фактами. Продолжив и развив эту мысль, Мах признал относительный характер законов природы и сказал, что причины последовательности или сходства чувственной действительности останутся для нас навсегда неизвестными, так как наше познание не способно познать конечных причин эмпирически воспринимаемого порядка.

В свою очередь, именно мысль, что знание последовательности и сосуществования является для нас единственно возможным и никакого другого, более достоверного, знания не существует, идет, в основном, от Юма. Юм первым отождествил причинно-следственную связь с временной последовательностью и поставил под сомнение возможность объяснения объективных явлений объективными причинами.

Согласно Юму, мы даже не имеем права говорить о таких причинах, ибо наша связь с объективным миром

осуществляется только через опыт, а опыт не содержит в себе ничего похожего на то, что служило бы основанием введения понятия „объективной причины". Он писал: „В объектах нет ничего убеждающего в том, что они всегда отдалены друг от друга или всегда смежны; открывая же с помощью опыта и наблюдения, что такое их отношение неизменно, мы всегда заключаем, что существует какая-нибудь скрытая причина, разделяющая или соединяющая их. Такое же заключение применимо и к тождеству". И далее: „Наш разум не только изменяет нам при попытке открыть первичную связь причин и действий, но даже и после того, как опыт ознакомит нас с их постоянным соединением, не в состоянии дать нам удовлетворительный ответ на вопрос, почему распространяем этот опыт за пределы тех частных случаев, которые попали в поле нашего наблюдения. Мы предполагали, что должно быть сходство между теми объектами, которые мы узнали из опыта, и теми, которые лежат вне сферы нашего наблюдения, но никогда не в состоянии доказать это" (28,т.1,189).

Как видим, начиная с Юма эмпиризм дает качественно новое толкование природы и существующего в ней порядка. До Юма познание объективного мира всегда означало отыскивание существующей вне нас причины с целью лучшего предвидения и направления наших действий. Эта позиция, получившая свое начало еще у греков и затем поддерживаемая бэконовским методом познания, достигла своего совершенства в эпоху возникновения ньютоновской физики. Новая физика – первая математизированная теория в области естествознания – открыла перед человечеством удивительную гармонию единообразия природы, а основанная на ней научная картина мира сузила сферу действия теологических факторов до роли первого толчка. И вот, после всего этого философия Юма поставила под сомнение силу и мощь человеческого познания.

Главной характерной чертой позитивистской философии всех времен (психологический, биологический и логический позитивизм) является то, что чувственный опыт объявляется позитивистами единственной воспринимаемой нами реальностью, а истиною называется то, что способствует практической успешности действия, то, что „полезно" и „выгодно" для человека в жизни; наука является для них орудием, инструментом приспособления человека к окружающей среде [Д. Джемс (1842-1910), Ч. Пирс (1839-1914), Д. Дьюи (1859-1952)], она помогает человеку наиболее экономно организовать свой чувственный опыт и вести дарвиновскую борьбу за существование (Мах, Авенариус); научные законы – это не что иное, как соглашения, позволяющие красиво и удобно резюмировать результаты опыта, эффективно ориентироваться в мире и успешно предугадывать будущее (Пуанкаре). И еще: истина, согласно позитивизму, относительна, ибо практика требует её постоянного обновления.

Итак, в рамках позитивизма чувственный опыт – единственная реальность, которая воспринимается человеком. „Именно в законах явлений действительно заключается наука, для которой факты, как бы точны и многочисленны они ни были, являются всегда только необходимым сырым материалом" (33.19), – писал Конт, для которого истинная наука – это рациональное предвидение. По его мнению, „положительное мышление заключается преимущественно в способности видеть, чтобы предвидеть, изучать то, что есть, и отсюда заключать о том, что должно произойти согласно общему положению о неизменности естественных законов" (33.19). При этом Конт всегда подчеркивал, что умственное единство не может рассматриваться по отношению ко вселенной, как этого требует материализм, „умственное единство субъективно: оно относит все наши концепции к человечеству" (33.22).

Конт писал, что основная особенность этого нового философского мышления состоит в его необходимой тенденции заменять всюду абсолютное относительным. Особенно заметно после Конта и Маха эта тенденция усилилась в мировоззрении А. Пуанкаре (1854-1912), который не признавал вообще никаких абсолютов в области науки, кроме абсолютной относительности всех её основных законов и фундаментальных принципов. Формированию его философской позиции способствовало и то, что в это время со всей остротой развертывался кризис классической механики, ставились под сомнение распространенные и общепризнанные принципы науки, с каждым днем накапливались противоречия между традиционным взглядом и эмпирическими фактами, готовилась почва для следующего шага в открытии тайн природы.

Оказавшись в создавшейся к этому времени научной атмосфере и находясь под огромным влиянием философских воззрений Юма, Конта, Маха и др., Пуанкаре объявил, что единственной реальностью, которую мы можем постичь, является общее для нескольких мыслящих существ и могло бы быть общим для всех; развивая эту мысль, Пуанкаре писал, что такой общей стороной, которую мы можем называть объективной реальностью, может быть только гармония, выражающаяся математическими законами (40. 188-190).

„Но существует ли вне человеческого разума эта гармония, которую человеческий разум полагает открыть в природе?“ – ставил он вопрос и отвечал: „Без сомнения – нет; невозможна реальность, которая была бы вполне независима от ума, постигающего её, видящего, чувствующего её. Такой внешний мир, если бы даже он и существовал, никогда не был бы доступен нам“ (40.10); такова гносеологическая позиция французского математика.

На вопросы: что такое тогда наука? имеет ли она объективную ценность, и если да, то что должны мы подра-

зумевать под объективностью? – Пуанкаре отвечает, что наука есть система соотношений и что только в отношениях должны искать мы объективность, ибо бессмысленно искать её в вещах, рассматриваемых изолированно друг от друга. Он подчеркивает, что наука лишь настолько открывает истинную природу вещей, насколько она открывает истинные отношения между ними. При этом, истинность и объективность отношений определяются только тем, являются они или нет одинаковыми для всех (40. 187-190).

По мнению Пуанкаре, „наука прежде всего – классификация, манера сблизить между собой те факты, которые представляются разделенными“ (40.186). Он отлично понимает, что при таком определении наука не может быть уже верной, а может быть только удобной, и пишет: „Но верно то, что она удобна; верно, что она является такою не только для меня, но для всех людей; верно, что она останется удобной для наших потомков; наконец, верно, что это не может быть плодом случайности“ (40.190).

Не признавая случайного характера науки, Пуанкаре, тем не менее, пишет, что „инвариантные законы, как суть соотношения между фактами, всегда остаются в зависимости от известных условных соглашений, которые являются произведениями свободной деятельности нашего духа“; следовательно, необходимость науки для Пуанкаре не имеет никакого объективного содержания, все инвариантные законы он считает конвенциями (40.173).

Именно в духе конвенционализма интерпретирует он факт существования евклидовой и неевклидовой геометрии. Подчеркивая, что геометрия не получена из опыта, Пуанкаре утверждает, что принципы геометрии суть не что иное, как конвенции, т.е. геометрические аксиомы не являются для него ни синтетическими априорными суждениями, ни опытными фактами; они суть условные положения (соглашения).

По словам Пуанкаре, если мы после этого „обратимся к вопросу, является ли евклидова геометрия истинной, то найдем, что он не имеет смысла... Никакая геометрия не может быть более истинна, чем другая, та или иная геометрия может быть только более удобной“ (41.40-41).

Из этого следует, что любая научная теория для Пуанкаре представляет собой лишь формализованную систему, которая никак не претендует на объективный характер своего содержания и основные термины которой определяются, как правило, аксиомами конвенционального толка.

Но наряду с этим необходимо отметить, что Пуанкаре первым выявил безрезультатность всех попыток обосновать научное знание с помощью только логики. Он первым заметил, что „для того, чтобы создать науку, нужно другое, чем чистая логика“, и этим другим он правильно назвал интуицию; „последняя хотя и неспособна гарантировать достоверность науки, но зато представляет собой единственное орудие для изобретения и расширения знания“, – писал он (41.161-169).

Следовательно, Пуанкаре, который в понимании природы научных аксиом не разделял позицию Конта об их априорно-синтетическом характере и не признавал высказывания эмпириков о толковании аксиом как опытных фактов, Пуанкаре, который был склонен считать эти аксиомы скрытыми определениями, следуя тем самым как бы гильбертовской линии формалистического толкования геометрии и вообще всякой научной теории, вопреки всякому формализму утверждал, что математика как наука не „имеет единственной целью вечное созерцание своего собственного пупа“ (41.393).

Он писал: „Я не ставлю в вину Гильберту формальный характер его геометрии. Он должен был прийти к ней, разрешая ту проблему, которую он себе ставил. Он хотел до-

вести до минимума число основных аксиом геометрии и перечислить их все без остатка. Но в тех суждениях, в которых наш ум обнаруживает активность, в которых интуиция еще играет роль, трудно отделаться от внесения постулата или аксиомы, которые незаметно входят в суждение" (41.371).

Следовательно, в рамках своего конвенционализма Пуанкаре почувствовал все же, что всегда, когда мы сообщаем математической мысли пустую форму, эта мысль обязательно подвергается искажению и что даже после этого, если нам как-то удастся „установить, что все теоремы могут быть выведены из конечного числа аксиом путем чисто аналитических приемов... и что эти аксиомы суть не что иное, как соглашения", философ все же оставляет „за собой право исследовать происхождение этих условий и определить, почему эти условия оказались предпочтительными перед противоположными им" (41.371).Пуанкаре видел, что из всех построений, которые могут быть скомбинированы из материалов, доставляемых логикой, нужно обязательно сделать выбор и что настоящий геометр всегда производит этот выбор здраво, руководствуясь верным инстинктом; вот что он пишет: „Искать происхождение этого инстинкта – прекрасная задача для философов, которые не допускают, что логикой исчерпывается все" (41.371-372).

Пуанкаре делает заключение, что на основе принципов логики, не прибегая к интуиции, нельзя не только открыть, но даже и доказать все математические истины (41.372). Следовательно, он, увлекаясь формализацией научного знания, видел все же „в логистике только помеху для изобретателя" и называл логистов „бескрылыми математиками"; он всегда с большим упорством и еще большей логической

строгостью разоблачал мнимые доказательства формалистов о возможности полного сведения математики к логике и всячески старался выявить необходимость присутствия интуиционного акта в математическом суждении. „Нужно ли доказывать тем, которые довольствуются чистой логикой, что они видят только одну сторону вещей? или, напротив, нужно доказывать тем, которые не удовлетворяются так легко, что то, чего они требуют, не является необходимостью?“ (41.354) – писал великий математик и мыслитель.

Период деятельности Пуанкаре совпал с периодом бурных, фундаментальных сдвигов в области науки; факт существования евклидовой и неевклидовой геометрических систем, все усиливавшиеся эмпирические проявления непригодности ньютоновских принципов для объяснения электромагнитных процессов, толкавшие научную мысль на создание качественно новой теории, и др. сами собой указывали на то, что об абсолютности научного знания в старом смысле невозможно было уже говорить. К этому добавилась еще и наделавшая много шума среди ученых-естественников гильбертовская теория формализма, основанная на существенных достижениях в области математики. Все это вместе взятое определило мировоззрение Пуанкаре, который, хорошо чувствуя роль синтеза в научном мышлении, показал границы формализации математического знания и, точно оценивая значимость как логики, так и интуиции для существования науки, дал основательную критику всех серьезных попыток на пути полного формализма, хотя при этом характер проявления интуиции и творческий акт синтезирующего научного мышления были интерпретированы им как свободная деятельность ума и произвольный выбор конвенции.

§2. ПЕРЕВОРОТ В НАУЧНОМ МЫШЛЕНИИ И НОВОЕ ПОНИМАНИЕ МИРА*

„С возникновением теории относительности пал оплот ньютоновской теории, о которой прежде думали, что она должна служить фундаментом любой науки о природе" (8.57), – писал Эйнштейн, положивший начало формированию новой научной картины мира; он показал, что научные понятия имеют ограниченную сферу применимости и всякий раз, когда мы выходим за пределы этой сферы, возникают трудности, нарушается согласие между старой теорией и наблюдениями. Так произошло в случае электродинамики движущихся тел, когда встала проблема анализа таких понятий, как „время", „пространство", „одновременность", после определения которых теория Эйнштейна фундаментальным образом изменила наши представления о мире.

В. Гейзенберг в связи с этим писал: „Эйнштейновское определение этих слов само по себе является достаточно простым. „Время", по его словам, есть то, что мы измеряем с помощью наших часов, „пространство" – то, что мы измеряем с помощью наших измерительных стержней" и „все используемые часы или измеряющие стержни ведут себя в полном согласии с преобразованиями Лоренца и Пуанкаре, а не с преобразованиями ньютоновской механики" (42.80). Это новое определение пространства и времени и послужило основой для дальнейшего прогресса физики.

Следующим открытием, которое вызвало еще более сильные изменения в наших фундаментальных понятиях,

---

* Эта проблема более подробно рассмотрена нами в монографиях:
1. Сихарулидзе Г. Н. Философские проблемы физики (на грузинском языке), Тбилиси, 1985.
2. Сихарулидзе Г. Н. Философские проблемы математики (на грузинском языке), Тбилиси, 1983.

была идея Планка о дискретных уровнях энергии в атомных системах. „Мысль о том, что энергия может испускаться и поглощаться лишь дискретными квантами энергии, была столь новой, что она выходила за традиционные рамки физики“ (43.10), – писал Гейзенберг; и действительно, понятие „универсального кванта действия“, которое указывало на наличие атомистичности в законах природы, не укладывалось в рамки классической картины мира.

Значение планковского кванта действия первым осознал Эйнштейн, который блестяще применил идею Планка для объяснения фотоэлектрического эффекта и проблемы теплового излучения твердых тел и, со своей стороны, выдвинул гипотезу о существовании кванта света (фотона), расширив, тем самым, сферу исследования черт атомизма в физике. Кроме того, в отличие от Планка, который осторожно высказывал свои выводы о том, что означает факт существования кванта действия для физики, Эйнштейн сразу понял и однозначно заявил, что признание существования такого факта означает отход от законов классической механики и электродинамики.

Указав на то, что, с одной стороны, существуют явления, которые можно объяснить только квантовой теорией (фотоэффект), с другой – те, которые объясняются только волновой теорией (дифракция света), и еще такие, которые одинаково хорошо объясняются как квантовой, так и волновой теориями света (прямолинейность распространения света), Эйнштейн выявил, тем самым, то обстоятельство, что на основе всех этих эмпирических фактов складывается такое положение дел, что фотоны нельзя уже считать корпускулами классического типа; они ведут себя так, что их движение не подчиняется классическим законам, их поведение не укладывается в рамки ньютоновской физики.

На первый план в связи с этим встали вопросы: что такое свет в действительности? волны или поток фотонов? Эйн-

штейн писал: „Наука вынуждает нас создавать новые понятия, новые теории. Их задача – разрушать стену противоречий, которая часто преграждает дорогу научному прогрессу. Все существенные идеи в науке родились в драматическом конфликте между реальностью и нашими попытками её понять. Здесь мы снова имеем дело с проблемой, для решения которой нужны новые принципы“ (8.523).

Можно сказать, что Эйнштейн первым поставил физиков своего времени перед непредусмотренной дилеммой: он показал им, что „нет никаких шансов последовательно описать световые явления, выбрав только какую-либо одну из возможных теорий. Положение таково, что мы должны применять иногда одну теорию, а иногда другую, а время от времени и ту и другую“. Это, со своей стороны, означает, что „мы встретились с трудностью нового рода. Налицо две противоречивые картины реальности, но ни одна из них в отдельности не объясняет всех световых явлений, а совместно они их объясняют! Как можно соединить обе эти картины? Как понять обе эти совершенно различные стороны света?“ (8.522) – вот главная проблема, которая интересовала ученых этого времени.

Ситуация еще более обострилась, когда выяснилось, что аналогичная проблема возникает и тогда, когда мы имеем дело с квантами вещества; оказалось, что электрон может вести себя в некоторых явлениях аналогично волне, и, следовательно, в отношении него ставится тот же вопрос, что и в случае квантов света: что собой представляет электрон, частица он или волна?

В классической физике, зная положение и скорость материальной точки и внешнюю силу, действующую на нее, мы всегда могли на основе законов механики предсказать весь её будущий путь, т.е. могли для любого момента времени сказать, что материальная точка имеет такие-то координаты и такую-то скорость.

В квантовой теории все происходит по-иному. Гейзенберг, проанализировав поведение квантового объекта и указав на то, что в квантовой механике измерение и результат наблюдения должны быть описаны всегда в понятиях классической физики, которые мы не можем ничем другим заменить и применение которых ограничено, и сформулировав соотношение неопределенностей, заявил, тем самым, что при формировании положений, относящихся к поведению атомных частиц, мы обязаны быть крайне осторожными и не пытаться выходить за рамки этой ограниченности.

Сравнивая интерпретацию опыта в классической и квантовой физике, Гейзенберг выявил то обстоятельство, что определение результатов опыта при исследовании квантовых явлений не может быть точным; он показал, что функция вероятности, единственная, которая выводится из наблюдений и которая описывает экспериментальную ситуацию в момент измерения, учитывая эти неточности, приписывает начальной ситуации вероятность, равную единице.

Открыв тем самым факт зависимости „наблюдаемого" от опыта, Гейзенберг высказал совершенно новую и чуждую для классических представлений мысль, что описание того, что происходит в промежутке между начальным измерением и последующим, невозможно. Вот что он пишет об этом: „Понятие функции вероятности не даст пространственно-временного описания события, происходящего в промежутке между двумя наблюдениями. Это означает, что уже понятие „событие" должно быть ограничено наблюдением. Этот вывод весьма существен, так как он показывает, что наблюдение играет решающую роль в атомном событии и что реальность различается в зависимости от того, наблюдаем мы её или нет" (43.24).

Сказанное означает, что взаимодействие между атомными объектами и измерительными приборами составляет

неотъемлемую часть квантового явления и можно, следовательно, сказать, что кончилась иллюзия, на которой основывалась классическая физика, когда предполагала, „что можно описать мир или по меньшей мере часть мира, не говоря о нас самих“ (43.26).

Факт существования соотношения неопределенностей указывает на то, что в квантовой механике мы не можем точно определить координаты и скорость движущегося электрона, а это, со своей стороны, означает уже, что понятие „траектории“ для квантового объекта имеет другой смысл.

Итак, квантовая механика не говорит о положении и скорости электрона в любой момент времени, а дает описание статистического поведения частицы с помощью функции вероятности, т.е. характеризует не индивидуальное событие в пространстве и во времени, а целый ансамбль возможных событий; следовательно, результат наблюдения никогда не может быть здесь точно предсказан. Единственное, что в это время предсказывается, это вероятность определенного результата наблюдения, и при этом, что самое главное, переход от возможности к действительности осуществляется всегда только через процесс наблюдения. Именно процесс наблюдения, по словам Гейзенберга, делает выбор из всех возможных событий и, изменяя тем самым прерывным образом функцию вероятности, отражает уже не ситуацию, существующую между двумя наблюдениями, а результат самого наблюдения.

Гейзенберг пишет об этом так: „Функция вероятности не описывает само течение событий во времени. Она характеризует тенденцию события“; и далее: всегда, когда „в квантовой теории из данных наблюдения определена функция вероятности для начального момента, то можно рассчитать на основании законов этой теории функцию вероятности для любого последующего момента времени“, но характер

описания событий в это время таков, что „функция вероятности связывается с действительностью только при выполнении одного существенного условия: для выявления определенного свойства системы необходимо произвести новые наблюдения или измерения. Только в этом случае функция вероятности позволяет рассчитать вероятный результат нового измерения“ (43.20).

Введение статистического элемента в описании квантового объекта вызвало необходимость отказаться от характеристики индивидуальных случаев как объективных явлений в пространстве и во времени. Эйнштейн в связи с этим писал: „Квантовая физика отказывается от индивидуальных законов элементарных частиц и устанавливает непосредственно статистические законы, управляющие совокупностями“; по его словам, „квантовая физика имеет дело только с совокупностями, и её законы суть законы для толпы, а не для индивидуумов“ (8.536). Но Эйнштейну было трудно признать статистический характер законов природы, он считал его „принципиальным отказом от причинности“, хотя не отрицал при этом, что „рациональная наука может существовать и после отказа от строгой причинности“ и что такой отказ „привел к важным достижениям в области теоретической физики. Однако я должен признаться, что мой научный инстинкт против подобного отказа от строгой причинности“ (8.107-108).

Эйнштейн, конечно, признавал, что в квантовой механике нет места таким утверждениям, как: „Этот объект таков-то, он имеет такое-то свойство“; он понимал, что вместо этого мы имеем здесь утверждения такого рода: „Имеется такая-то вероятность того, что индивидуальный объект таков-то и что имеет такое-то свойство“; т.е. он никогда не ставил под сомнение, что „в квантовой физике нет места для законов, управляющих изменениями индивидуального объекта во

времени“ и что „вместо этого мы имеем законы, управляющие изменениями вероятности во времени“ (8.540).

Он не отрицал того, что квантовая физика объяснила очень богатое разнообразие фактов, и того, что она достигла в большинстве случаев блестящего согласия между теорией и наблюдением, но, тем не менее, не мог примириться с тем обстоятельством, что новая физика уводила „нас еще дальше от старого механистического воззрения, и отступление к прежнему положению казалось неправдоподобным“ (8.541). Эйнштейн очень хорошо видел тот факт, что квантовая физика, которая базировалась на двух понятиях – вещества и поля и в этом смысле была дуалистической теорией, не приближала ни на шаг реализацию его главной проблемы сведения всего к понятию поля. (8.541).

В глубине души Эйнштейн до конца своих дней был уверен в том, что „индетерминизм квантовой физики – это субъективный индетерминизм“, который „связан с нашей неспособностью следить за отдельными атомами и предсказывать их поведение“ (8.157). Он рассматривал аппарат квантовой механики как средство для описания среднего поведения большого числа атомных систем и никак не хотел признать другого – что этот аппарат дает возможность исчерпывающего описания квантовых объектов.

Он говорил: „Такое убеждение, без сомнения, логически возможно и не приводит к противоречиям, однако, оно так противно моему научному чутью, что я не могу отказаться от поисков более совершенной системы понятий“ (44.88). Он часто насмешливо спрашивал: „Неужели вы действительно верите, что божественные силы прибегают к игре в кости?“ (44.69).

Эйнштейн утверждал, что основой всей его „научной работы служит убеждение, что мир представляет собой упорядоченную и познавательную сущность“, и, как говорил

сам, пытался всю жизнь „создать разумную картину мира, в котором мы могли бы чувствовать себя как дома и обрести ту устойчивость, которая недостижима для нас в обыденной жизни" (8.142-143).

Эйнштейн писал: „Высшая задача физика состоит в открытии наиболее общих элементарных законов, из которых можно было бы логически вывести картину мира. Однако, не существует логического пути открытия этих элементарных законов. Единственным способом их постижения является интуиция, которая помогает увидеть порядок, кроющийся за внешними проявлениями различных процессов" (8).

На вопрос, могут ли быть разные физические теории в равной мере справедливыми и допустимыми, Эйнштейн отвечал, что „с теоретической точки зрения в этой идее нет ничего нелогичного. Но история науки показала, что на любом этапе развития физики одна из мыслимых теоретических структур доказывала свое превосходство над всеми остальными" (8.154).

Итак, уверенный в том, что мир устроен просто и подчиняется обратимым во времени фундаментальным законам, и не терявший до конца надежды включить все физические законы в рамки единой теории поля, Эйнштейн писал: „Несмотря на то, что наш мир, как объект чувственного восприятия, раскрывает перед нами лишь неясную взаимосвязь между явлениями, а наши действия кажутся нам свободными, т.е. не подчиняющимися никакому объективному закону, мы все же ощущаем потребность в интерпретации событий, как необходимых и полностью подчиняющихся закону (причинности). Эта потребность, несомненно, является продуктом интеллектуального опыта, приобретенного в процессе развития культуры" (8.103).

Эйнштейн признавал, что „многие склонны не соглашаться с постулатом о невозможности нарушить законы

природы, какими бы они ни были". Им „нелегко считать проявления нашей воли зависящими от строго последовательной цепи событий и отказаться от убеждения, что наши поступки ничем не связаны. Для гордого человека изречение: „мы и в самом деле можем поступать, как хотим, но нас заставляют хотеть то, что мы должны делать", является горькой пилюлей" (8.103).

Сам же Эйнштейн вопреки всему испытывал „почтительное восхищение тем порядком, который царит в реальности, доступной нашему разуму", он писал даже: „Честно говоря, я не понимаю, что имеют в виду, когда говорят о свободе воли", – и с удовольствием вспоминал каждый раз слова Шопенгауэра: „Человек может делать то, что хочет, но не может хотеть по своему желанию" (8.156).

Анализируя эйнштейновское отношение к квантовой механике, Гейзенберг писал: „Подлинно новую землю в науке можно открыть лишь тогда, когда вы в решающий момент готовы покинуть ту почву, на которой покоилась прежняя наука, и в известном смысле совершить прыжок в пустоту" (43.198). Но для того, чтобы понять это новое, требуется, как говорит он, изменение структуры мысли, к чему не всегда и не все предрасположены и готовы.

По словам Гейзенберга, Эйнштейн, например, принципиально не был готов принять статистический характер новой квантовой теории. „Господь Бог, о котором он столь охотно вспоминает, имеет у него отношение к неизменным природным законам. У Эйнштейна есть чувство центрального порядка вещей. Он ощущает, что он сильно и непосредственно пережил эту простоту при открытии теории относительности" (43.209). На подобных высказываниях блестяще базировалась прежняя статистическая механика и тогдашние интерпретации теплоты.

„Господь Бог не играет в кости", – любил говорить Эйнштейн; он никак не хотел допустить принципиальную

невозможность познания всех определяющих моментов, необходимых для детерминированности процессов; он не мог примириться с соотношениями неопределенности и пытался всякий раз придумать такой эксперимент, при котором эти соотношения уже не имели бы места. Но в течение двадцати лет Бор с таким же упорством доказывал ему обратное. И тогда друг Эйнштейна Пауль Эренфест, присутствовавший на одной из таких дискуссий между Бором и Эйнштейном, сказал: „Эйнштейн, мне стыдно за тебя; ведь ты споришь против квантовой теории теперь точно так же, как твои противники против теории относительности" (43.206). Гейзенберг, который присутствовал при этом, писал позднее: „И снова мне стало ясно, как бесконечно трудно отказаться от представлений, которые до сих пор составляли основы нашего мышления и научной работы. Эйнштейн посвятил труд всей своей жизни исследованию объективного мира физических процессов, которые где-то там, вовне, в пространстве и времени, протекают независимо от нас по незыблемым законам. Математические символы теоретической физики были призваны, по его убеждению, отображать этот объективный мир и, тем самым, сделать возможным предсказания относительно его будущего поведения. А тут вдруг стали утверждать, что если углубиться в атомы, то такого объективного мира в пространстве и времени вовсе и нет и что математические символы теоретической физики отображают лишь возможное, а не фактическое. Эйнштейн не был готов к тому, чтобы позволить – как он это ощущал – почве уйти у себя из-под ног. И в своей последующей жизни, когда квантовая теория давно уже и прочно стала составной частью физики, Эйнштейн не смог изменить свою точку зрения. Он допускал квантовую теорию в качестве временного, но не принимал в качестве окончательного объяснения атомных

явлений. „Бог не играет в кости“ – этот принцип был для Эйнштейна непоколебимым, и он ничего не желал в нем менять. Бор на это мог лишь ответить: „Но все-таки наша задача не может состоять в том, чтобы предписывать Богу, как он должен править миром“ (43.207).

Для описания корпускулярно-волнового дуализма Бор выдвинул понятие „дополнительности“, с помощью которого высказал ту мысль, что созданную в квантовой механике ситуацию можно охватить двумя различными, взаимоисключающими, но в то же время дополняющими друг друга способами описания. Это была позиция, которая, как говорил Бор, обязывала нас, „добиваясь гармонии человеческой жизни“, никогда не забывать, „что на сцене бытия мы являемся как актерами, так и зрителями“ (44.113). Это была позиция, которая позволяла, „с одной стороны, охватить характерную для квантовых процессов черту неделимости, а с другой стороны, разъяснить существующие в этой области особенности постановки задачи о наблюдении“ (44.60).

При этом следует отметить, что Бор рассматривал понятие „дополнительности“ как разумное обобщение идеала причинности и не разделял мысли о неполноте квантово-механического описания. Он утверждал, „что в квантовой механике мы имеем дело не с произвольным отказом от детального анализа атомных явлений, но с признанием того, что такой анализ принципиально исключается“ (44.88).

Бор постоянно повторял, что „понятие дополнительности не содержит какого-либо мистицизма, чуждого духу науки“ (44.125), что „статистический характер формального аппарата выступает как естественное обобщение описания классической физики“ (44.120) и что, наконец, можно сказать, что „свобода выбора линии разграничения „субъект-объект“, которую выявила квантовая механика, освобож-

дает место для многообразия сознательных явлений и богатства человеческой жизни" (44.138).

Итак, квантовая физика показала человечеству, что началась новая эра в развитии нашего сознания, что высшую задачу науки больше нельзя усматривать „в том, чтобы сформулировать общие схемы, которые совпадали бы с идеалом рационального". Многие поняли амбициозность программ, нацеленных на поиски „всеобъемлющих схем, универсальных объединяющих основ, в рамках которых можно было бы систематически, т.е. логическим путем или путем прослеживания причинных зависимостей, обосновать взаимосвязь всего сущего, грандиозных построений, в которых не должно оставаться места для спонтанного непредсказуемого развития событий, где все происходящее, по крайней мере в принципе, должно быть объяснимо с помощью незыблемых общих законов" (Пригожин И. 17.41).

Если в теории относительности Эйнштейна сохранялась еще детерминистическая модель мира и Бог не проявлял еще свои дивные способности играть в кости, то после появления квантовой механики стали всюду обнаруживать разнообразность, неустойчивость и спонтанность, указывающие, со своей стороны, на то, что „современные исследования все дальше уводят нас от противопоставления человека миру природы" и обязывают помнить, что „научное исследование – не монолог" (17.44).

На базе научной мысли XX века „мы обнаружили, что в природе существенную роль играет далеко не иллюзорная, а вполне реальная необратимость, лежащая в основе большинства процессов самоорганизации"; мы поняли, что „обратимость и жесткий детерминизм в окружающем нас мире применимы только в простых предельных случаях, и глубоко убедились в том, что необратимость и случайность должны рассматриваться отныне не как исключение, а как общее правило" (17.48).

XX век заставил нас осознать, что „по своему характеру наша Вселенная плюралистична и комплексна. Структуры могут исчезать, но могут и возникнуть", что „материя – более не пассивная субстанция, описываемая в рамках механистической картины мира, что ей свойственна спонтанная активность" и что вследствие всего этого „мы можем с полным основанием говорить о новом диалоге человека с природой" (17.50).

Как-то после формирования квантовой механики Гейзенберг написал: „Я боюсь, что потребуется еще одно столетие, прежде чем будут действительно глубоко осмыслены весь этот новый научный материал и его практические, политические, этические и философские следствия" (42.88). И действительно, XX век породил весьма сложный спектр мировоззренческих позиций, выявил глубокую диалектичность взаимоотношений: человек – мир; показал, что „нам нужно нечто совсем иное, чем простые фундаментальные принципы: мы должны, в частности, обрести такие навыки мышления, которые позволят предвидеть достаточно сложные явления, которые невозможно будет полностью объяснить на основе механики" (Башляр Г. 45.94); мы не должны „требовать от природы, чтобы она удовлетворяла каким-то заранее придуманным условиям" (Фейнман Р. 46.162); не должны удивляться тому, что научное мышление будет меняться с появлением нового опыта, и помнить, как правило, о том, что, „когда наблюдаешь, не следует доверять привычкам" (Башляр Г. 45.124).

§3. ПРОБЛЕМА ЗНАНИЯ В НЕОПОЗИТИВИЗМЕ

Сложившаяся на основе философии Беркли, Юма, Маха, Авенариуса и др. теория познания, с одной стороны, а с другой – обусловленный успехами в математике весьма усовершенствованный аппарат логического анализа способствовали в начале XX века возникновению нового

философского направления, называемого неопозитивизмом. Выдвигая на первый план формально-логический анализ научного знания и занимаясь решением проблемы индуктивного вывода методами математического исчисления вероятности, неопозитивисты внесли произвол и субъективизм в понимание опыта и подкрепили юмовскую позицию о бессмысленности постановки проблемы сущности бытия и познания объективного мира вообще.

„Цель философии – логическое прояснение мысли", – писал, например, Л. Витгенштейн (1889-1951), подчеркивая при этом, что „философия не теория, а деятельность" и что вся „философская работа состоит только из разъяснений" . „Результат философии, – продолжал он, – не некоторое количество „философских предложений", а прояснение предложений" т.е. „философия должна прояснять и строго разграничивать мысли, которые без этого являются как бы темными и расплывчатыми" (47.50).

Определяя в этом плане предмет философии, Витгенштейн писал, что философия „должна ставить границы мыслимому и, тем самым, немыслимому", она „должна ограничивать немыслимое изнутри через мыслимое" (47.50). „Понимание философии как формально логического языка наук, – пишет И.С. Нарский, – означало в неопозитивизме не только превращение философии в формалистическую теорию познания (без познания объективной реальности), но и учение о логическом конструировании действительности в науке, т.е. использование логики в роли новой „онтологии" (48.356).

К этому времени главными проблемами, которые стояли в центре внимания мыслителей, были революционные изменения в математике и парадоксы, обнаруженные в теории множеств. Кризис, который возник в математике, показал необходимость детального анализа оснований этой науки и

постановки проблемы аксиоматизации научной теории в новом аспекте. В трудах Д. Гильберта (1862-1943), в которых была сформулирована его „теория доказательств" (49.50) и которые были посвящены аксиоматическим и логическим исследованиям в математике, главной целью ставилась полная формализация теории. Правда, эти попытки ученого не дали желаемых результатов, а позже теоремой К. Геделя была вообще весьма убедительно доказана мысль о том, что полная и абсолютная формализация знания невозможна, но, несмотря на это, работы Гильберта по исчислению высказываний и предикатов, толкнувшие ученых к фундаментальному анализу теорий множеств, усовершенствовали древнегреческое учение об аксиоматике, глубже раскрыли суть аксиоматического метода и выявили его дотоле неизвестные возможности.

Развившаяся в связи с этим высокая техника логического анализа породила в целом ошибочную тенденцию конструирования теории познания в духе логики и математики. Но осуществляемый при этом всесторонний анализ научного знания, включающий в себя как аксиоматический, так и семантический и синтаксический аспекты, открыл путь разным плодотворным методологическим исследованиям и проявил новые стороны процесса познания.

Фундаментальная работа Б. Рассела (1872-1970) (английская логистическая школа) „Principa Mathematica" дала начало логическим исследованиям этого времени и проложила путь одному из наиболее влиятельных философских направлений XX века – логическому позитивизму (неопозитивизм). Проблемы, выдвинутые в этой работе, кроме вышеназванных трудов Гильберта, имели своим источником и исследования немецкого логика Г. Фреге (1848-1925), который первым внес понятия логической функции и квантора и возродил интерес к забытым к этому времени семантическим проблемам.

На основе всего этого математиков и логиков этого периода сильно заинтересовала проблема характера математического знания. Занимаясь выяснением роли синтетических суждений в математике, они исследовали в основном вопрос о том, является ли интуиция источником этих суждений и можно ли свести математику полностью к анализу и логике?

Впервые в трудах Гильберта (49.50) получило свое начало чисто формалистическое толкование математики. Подчеркнув мысль о том, что для доказательства теоремы вовсе не требуется знание того, о чем говорится в ней, и что, следовательно, математик не обязан знать значений символов своей теории, Гильберт поставил целью доказать, что основное содержание математики получается с помощью логических принципов, т.е. путем анализа, а все аксиомы могут быть рассмотрены, соответственно, как скрытые определения.

Еще до того, как Гедель с помощью своей теоремы показал неверность этой позиции, Пуанкаре в своих работах уже высказал мысль о том, что не все аксиомы математики могут быть рассмотрены как определения; в частности, он указал на такой существенный для математики принцип, как принцип совершенной индукции, который, представляя собой основное ядро в становлении математического знания, действительно не умещался в рамках понятия „определения“ и явно представлял собой тип интуитивного синтетического суждения (41.369-402).

Согласно Пуанкаре, в сущности, именно эта необоснованность попыток свести принцип индукции к определению не была понята в свое время логистами, что и толкнуло их в основном на ложный круг бесконечных и безрезультатных поисков и показало под конец, что „логика окажется бесплодной, если она не будет оплодотворена интуицией“ (41.399).

Именно одной из безрезультатных попыток выхода из порочного круга была и позиция Рассела, которую он выразил в своих теориях типов и дескрипции. Здесь нет необходимости подробно рассматривать эти теории, отметим лишь, что желанием их автора было полное сведение математики к логике с целью преодоления тех трудностей, которые возникли перед теорией множеств.

С.К. Клини писал позднее: „Чтобы приспособить логицистическое построение математики к той ситуации, которая возникла в связи с открытием парадоксов, Рассел посредством своей разветвленной теории типов исключил непредикативные определения" (51.46). Именно с ними связывались всегда парадоксальные ситуации, возникшие в теории множеств, и было бы, действительно, весьма желательным исключить их из математики полностью.

Но такое исключение этих определений оказалось невозможным, ибо стало ясно, что математика нуждается в них. Следовательно, попытка Рассела освободить математику от парадоксов путем сведения её к логике оказалась неудачной. „Непредикативные определения не могут стать на место определяемого термина. В этих условиях логистика является уже не бесплодной, она родит антиномию", – остроумно писал позднее, критикуя теорию типов Рассела, Пуанкаре (41.400).

Логицистический путь обоснования математики не дал желаемых результатов и при применении теории дескрипции, с помощью которой Рассел весьма однозначно поддержал юмовскую позицию в области гносеологии[1]. Вот что пишет в связи с этим А.С. Богомолов: Рассел „неверно решает проблему соотношения логики и математики и в то же время незаконно превращает такие чисто логические

[1] См.: Проблема значения и теория дескрипции, в кн. А.С. Богомолов. Английская буржуазная философия XX века. М. 1973, стр. 180-184

концепции, как теория типов и теория дескрипции, в гносеологические доктрины и, объединяя их с гносеологией Юма и Беркли, приходит к ошибочным философским выводам" (52.184).

Эти философские выводы приняли у Рассела вполне завершенную форму, представляя собой философское мировоззрение, называемое вначале „логическим атомизмом" и получившее в дальнейшем форму третьего позитивизма. Попытаемся понять суть этой позиции.

Видя недостатки формализма Гильберта и трансформируя его позицию, Рассел занялся анализом принципа индукции с целью объяснить суть этого принципа средствами логики. В проведенных им исследованиях существенным является то, что Рассел отождествил математическую индукцию с той формой индукции, которая применялась в области естественных наук, и поставил, тем самым, проблему индукции в гносеологическом плане.

Объединив эти две формы индукции, Рассел поставил целью выяснить главное, а именно, как осуществляется переход от частного факта к общетеоретическим суждениям, т.е. в чем заключается тайна индуктивного вывода. В разработке этого вопроса формировалась его гносеологическая позиция, суть которой состояла в применении математического анализа для решения юмовской проблемы индукции и включала в себя моменты психологизма.

В результате этих исследований еще раз обнаружилась неосуществимость гильбертовской программы формализации научной теории, а проведение линии психологизма при анализе „опыта" привело Рассела к тем же выводам, которые были сделаны в области теории познания уже Юмом.

Размышляя об индукции, Рассел еще на раннем этапе своей деятельности писал: „Человек, каждый день кормящий курицу, в конце концов режет её, показывая, что для

неё были бы полезны более утонченные взгляды о единообразии природы... Мы также инстинктивно верим, что солнце взойдет завтра утром, но мы можем быть не в лучшем положении, чем курица, которой неожиданно для неё перерезали горло" (53.47).

Отмечая, таким образом, тот факт, что только наблюдаемые в прошлом единообразия заставляют нас ожидать их повторения в будущем, Рассел ставит вопрос: насколько разумны и правомерны эти ожидания и есть ли основания признавать то, что называется „единообразием природы?" (53.47).

Он хорошо понимает, что признание такого единообразия „заключается в признании того, что все, что случилось или случается, является проявлением некоторых общих законов, которые в границах нашего опыта не терпят никаких исключений" (53.47-48). „Но имеем ли мы основания, признавая, что такое единообразие всегда осуществлялось в прошлом, предполагать, что оно будет осуществляться и в будущем?" (53.47) – спрашивает Рассел.

Характер приведенных здесь рассуждений не нуждается в добавочных комментариях для того, чтобы увидеть в них позицию Юма; Рассел пишет: „Самое большее, на что мы можем надеяться, это то, что чем чаще удавалось установить связанность определенных явлений, тем больше вероятность, что эта связанность вновь повторится, и если эта связанность была обнаружена достаточное число раз, то вероятность приблизится к уверенности. Но она никогда её не достигнет... Таким образом, только вероятности мы можем добиваться" (53.49).

В связи с этим необходимо вспомнить, что Бэкон, рассматривая суть индуктивного метода, принципиально не обращался к понятию „вероятности", „ему не только была чужда идея вероятностного подхода к индукции, но он с

излишним оптимизмом считал, что предлагаемые им средства индуктивного анализа являются достаточной гарантией необходимости и достоверности получаемого заключения" (14,т.I,34).

Юм первым показал, что оптимизм Бэкона был беспочвенным. Рассел же, развивая идею вероятностного подхода к проблеме индуктивного обобщения с целью количественного вычисления этой вероятности, обратился к математическому анализу.

Основная идея Рассела заключалась в том, что всякие ожидания полагают веру в причинные законы; при этом, в развитии ожидания Рассел выделяет три стадии: первая и самая примитивная – это когда наличие А служит причиной ожидания В, но при этом никакая связь между ними не осознается. Вторая – когда появляется уверенность, что если „А налицо, следовательно, будет и В", и третья стадия – когда мы поднимаемся уже до общего гипотетического суждения: „Если есть А, то будет и В". Именно этот переход от второй стадии к третьей и есть индуктивное обобщение, истинность которого требует проверки.

Рассел подчеркивает сложность, которая возникает на пути эмпирических исследований при всяком переходе от частно-конкретного предложения к общетеоретическим. В связи с этим Рассел обращает наше внимание на то, что, несмотря на существующее различие в приведенных выше трех состояниях сознания, в основе у них всех лежит одно и то же общее условие истинности предполагаемой веры, а именно – допущение существования причинной связи между А и В.

Рассел спрашивает: „При каких обстоятельствах такие верования могут считаться „знанием?" и „в каком смысле можно говорить, что мы знаем необходимые постулаты научного вывода?" Предлагая вероятностный подход к

индукции, он пишет: „Я считаю, что знание есть вопрос степени. Мы можем не знать, что „конечно, за А всегда следует В", но мы можем знать, что „вероятно, за А обычно следует В", где слово „вероятно" должно быть взято в смысле „степени правдоподобия" (54.460).

Анализ поставленной проблемы Рассел начинает с анализа понятия „ожидания", заявляя, что „ожидание есть форма веры и многое из того, что можно сказать о нем, применимо к вере вообще" (54.461). При этом, по мнению Рассела, ожидание „истинно", когда оно сопровождается чувством „именно так", хотя бывают случаи, когда истинное ожидание не является знанием. Например, „ожидание не есть знание, если оно является результатом доказательства с ложными посылками" (54.462); т.е. ожидание может быть знанием только тогда, когда мы не только думаем, что за А всегда следует В, но и на самом деле это так происходит. В это время уже „испытанные в опыте случаи следования В после А принадлежат к определяемому классу случаев, в котором это обобщение почти всегда действительно истинно". Но Рассел отмечает, что „хотя обобщения рассматриваемого рода действительно почти всегда истинны, мы все же не знаем основания, почему они должны быть такими" (54.462-463). Он подчеркивает, что всякие попытки придать строгость и необходимость индуктивному выводу путем уточнения его смыслового значения безрезультатны и ведут лишь к логической путанице. В пример этому он берет предложение „собаки лают" и с целью уточнения его смыслового значения проводит рассуждение, показывая, к чему могут привести всякие стремления подобного рода. Первое рассуждение Рассела, таково: „Кем бы ни было X, или X не собака или X не лает"; но собаки, как известно, лают не всегда, следовательно, для дальнейшего уточнения смысла этого высказывания следует

добавить: „Существует время t, когда X лает"; но после этого уже потребуется определение „t" и т.д. Впоследствии, как говорит Рассел, мы получим „колоссальное, длинное утверждение не только о собаках, но обо всем во вселенной" (54.464).

Рассел утверждает, что в наших обобщениях и переходах от частно-конкретного предложения к общетеоретическим мы „оказываемся уже верящими в бесчисленные обобщения, вроде „собаки лают".., причиной которых является прошлый опыт, действующий с помощью механизма условного рефлекса и образования привычки" (54.467).

Рассел пишет, что всегда, „когда мы начинаем думать о наших верованиях, мы хотим узнать, можно ли признать причину нашей веры за основание для неё, и, поскольку причиной является повторение, мы испытываем желание оправдать этим индукцию" (54.467). Однако, согласно Расселу, мы должны помнить, что хотя подтвердить индукцию невозможно, „тем не менее, в подходящих случаях она сохраняет большое значение, как средство повышения вероятности обобщений" (54.467). Исходя из этого, математический анализ понятия „вероятности" с целью определения роли индукции в процессе познания становится центральной проблемой Рассела.

Опираясь на теорию вероятности Д. Кейнса (54.408-435), Рассел излагает свою позицию о роли индукции, согласно которой индукция объявляется „уже не посылкой, а применением математической вероятности к посылкам, полученным независимо от индукции" (54.467); т.е. Рассел полагает, что прежде чем сделать индуктивное обобщение и сформулировать общее суждение „все А суть В", „мы должны спросить, какова была вероятность этой индукции до того, как мы имели какие-либо случаи; убедиться в её истинности или ложности" (54.469).

Для того, чтобы найти ответ на этот вопрос, по мнению Рассела, мы должны делать это путем эмпирического исследования благоприятных и неблагоприятных случаев и так, что при наличии этих эмпирических данных, не имеющих еще формы „все А суть В", обобщение „все А суть В" имело бы конечную вероятность; постольку внимание Рассела привлекает уже поиск „принципов, которые будут делать соответствующие обобщения вероятными еще до свидетельства в их пользу" (54.470).

Рассел писал, что при наличии таких принципов „индукция может сделать обобщение в возрастающей степени с вероятностью, приближающейся к достоверности как своему пределу, когда число благоприятных случаев неопределенно возрастает..." Он утверждал, что „в таком доказательстве принципы, о которых идет речь, являются посылками, к которым индукция не принадлежит, так как в той форме, в которой она используется, она представляет собой аналитическое следствие конечно-частотной теории вероятности" (54.469-470).

Чтобы выявить ошибочность этой позиции, постараемся вспомнить суть понятия „вероятности", являющегося центральным понятием теории вероятностей, которая успешно применяется для описания целого ряда явлений в объективном мире.

В классической теории вероятностей, истоки которой ведут нас к работам Бернулли и Лапласа, существует такое определение: вероятность есть отношение числа благоприятных случаев (S) к числу всех возможных случаев (N), т.е. $W = \frac{S}{N}$ ..... (1).

Но подобное определение вероятности скрывает в себе некоторые недостатки; дело в том, что при таком определении все рассматриваемые случаи считаются „равновоз-

можными“, т.е. принимается, что каждый из рассматриваемых случаев одинаково вероятен. Это означает, что мы попадаем в порочный круг: до определения понятия мы вынуждены уже употребить определяемое, так как пользуемся понятием „равновероятности“. Кроме того, легко заметить, что вероятность, данная формулой (1), является лишь численным выражением вероятности какого-нибудь одного конкретного случая и отнюдь не представляет собой определение понятия „вероятности“ вообще. Вместе с тем, всегда, когда мы будем иметь дело с бесконечным множеством явлений и практически станет невозможным определение чисел благоприятных (S) и всех возможных случаев (W), еще больше выявится неудобство такого определения.

Исходя из всех этих сложностей, математикам стало ясно, что нужно другое обоснование теории вероятностей. Первые попытки в этом направлении были сделаны советскими учеными (Бернштейн, Колмогоров, Чебышев), и результаты, которые были получены ими, в определенной мере устранили существующие трудности. Понятие вероятности при этом новом подходе связывалось с понятием „относительной частоты“, которая, в отличие от самой вероятности, определялась уже на основе эмпирических наблюдений. Она выражалась так: m/n , где n – число проведенных опытов, а m – число свершения наблюдаемого события (A) в этих опытах.

„Закон больших чисел“, который впервые был открыт И. Бернулли, давал зависимость между вероятностью события A и эмпирической частотой его осуществления. Согласно этому закону, „относительная частота“, которая измеряется эмпирически, при большом числе опытов количественно приближается к вероятности. Этот закон, которому окончательную форму придал русский математик Чебышев, гласит: если вероятность какого-нибудь события A при разных

опытах одна и та же, тогда для любых положительных E и J чиссл при большом количестве опытов n вероятность события A (W) и его относительная частота $\frac{m}{n}$ находятся в такой зависимости: $(\frac{m}{n} - w) < E$ ..... (2).

Это означает, что согласно „закону больших чисел" при большом количестве опытов параметры „относительной частоты" и „вероятности" приближаются друг к другу; „относительная частота" при большом количестве опытов выражает закономерность случайных процессов и, тем самым, фиксирует ту объективно-диалектическую связь, которая существует между случайностью и необходимостью в этом мире. Но при этом мы не должны забывать, что понятия „вероятности" и „относительной частоты" в сущности не одно и то же.

В дальнейшем, отождествив вероятность событий с вероятностью индуктивного заключения и представив „относительную частоту" эмпирического факта как вероятность истинности утверждений, Г. Рейхенбах (1891-1953) применил для анализа индуктивного вывода методы статистического исчисления вероятности и поставил целью поиски статистических параметров отдельных эмпирических фактов. В связи с этим позднее Р. Карнап (1891-1970) писал: „Рейхенбах нашел интерпретацию для утверждений, приписывающих вероятность общим гипотезам в науке. Но мы не будем входить в обсуждение этого вопроса... потому, что он не нашел общего признания" (55.71).

Здесь Карнап прав лишь в том, что теория Рейхенбаха действительно не нашла практического применения, но он явно ошибается, когда считает, что Рейхенбах нашел интерпретацию для утверждений, приписывающих вероятность отдельному событию. Об этом хорошо сказал Ф. Франк (1884-1966): „Если „вероятность" есть „относительная

частота", то по строгому смыслу определения не существует никакой вероятности единичного события... это известно со времен Давида Юма" (5.498), – и Франк в этом совершенно прав.

Против частотной интерпретации вероятности выступил в свое время Кейнс со своей логической концепцией, о которой мы упомянули выше. Согласно этой концепции, вероятность не относится к частоте; она рассматривается как логическое отношение между двумя высказываниями и, следовательно, не имеет никакого отношения к объективному миру; понятие „истины" определяется при таком подходе полностью в аспекте логики.

Сам Кейнс не пытался определить характер логических отношений между высказываниями, утверждая, что вообще никакое определение в этом случае не может быть сформулировано и что только посредством интуиции можем мы понять суть понятия вероятности. Он весьма обоснованно выступал против широкого применения принципа индифференции (т.е. признания равновероятности отдельных событий) и не верил, что вероятность в этом случае может быть сделана количественным понятием (55.72).

Но, в отличие от такой позиции, Рассел, менее осторожно, чем Кейнс, опираясь на классическое понятие вероятности и не обращая внимание на трудности применения принципа индифференции, связал понятие вероятности с частотой и поставил целью вычислить её аналитическими методами. Получившаяся в результате этого конечно-частотная теория вероятностей, которая не отражает реального гносеологического статуса индукции, выдвигает на первый план в роли первичного по-своему интерпретированное чувственно-данное и заключаст онтологический статус научного знания в сферу логики и психологии.

Как правильно замечает А.С. Богомолов (52.191), Рассел, признавая, с одной стороны, законы логики фактами созна-

ния, а с другой – следуя линии эмпиризма, объявляя чувственно-данное исходным пунктом познавательного процесса, дал своеобразное соединение теории познания английского эмпиризма с методами современной логики. Его теория, которая не отходит далеко от теоретико-познавательной концепции Маха и Авенариуса, определяется синтезом „чувственных данных" и законов логики как „первичных данных" познания.

„Вы не можете, – пишет Рассел, – без впадения в бесконечный регресс искать значения предложения в его следствиях, которые должны быть другими предложениями. Мы не можем объяснить значения веры или того, что делает ее истинной или ложной, без привлечения понятия „факт", а когда это понятие привлекается, роль верификации становится подчиненной и производной" (54.482).

Такова оценка гносеологического статуса чувственного и рационального в философии Рассела, который, хотя и признавал значение обоих факторов в процессе познания, но при анализе этих понятий оставался полностью в рамках юмовской трактовки характера научного знания.

Действительно, с одной стороны, убеждение в том, что „мы должны еще до опыта иметь основания для ожидания чего-либо, и такие основания могут привести нас к вере во что-либо такое, чего мы не можем иметь в опыте" (54.484), а с другой – требование верификации ожидаемого чувственно-данного, без всякого при этом интереса к его онтологическому статусу, формируют в философии Рассела четкую линию его гносеологии, которая отождествляет объективный мир с логической конструкцией гипотетического происхождения.

Значение эмпирического факта еще в большей степени приобретает логический статус у Витгенштейна. По его мнению, все осмысленные предложения являются функци-

ями атомарных предложений; последние, со своей стороны, приобретают свою значимость на опыте, т.е. являются высказываниями о наблюдаемых фактах. Эти высказывания представляют собой базис всех истинных предложений науки; т.е. научными считаются лишь те предложения, которые выводимы из истинных высказываний наблюдения. Витгенштейн пишет: „Мир есть совокупность фактов, а не вещей"; „факты в логическом пространстве суть мир". „То, что имеет место, что является фактом, – это существование атомарных фактов". „Атомарный факт есть соединение объектов (вещей, предметов)". „Для предмета существенно то, что он может быть составной частью атомарного факта" (47.31). Объявив этим, как говорит И.С. Нарский, логику в роли новой „онтологии", Витгенштейн выдвинул тезис о том, что вся философия есть только „критика языка".

По мнению Витгенштейна, „большинство вопросов и предложений философов вытекает из того, что мы не понимаем логики нашего языка"; многие из наших высказываний „по поводу философских проблем, – пишет он, – не ложны, а бессмысленны. Поэтому мы вообще не можем отвечать на такого рода вопросы, мы можем только установить их бессмысленность" (47.44).

Главную заслугу Рассела Витгенштейн видит „в том, что он сумел показать, что кажущаяся логическая форма предложения не должна быть его действительной формой". „Предложение – образ действительности", – пишет Витгенштейн, оно – „модель действительности, как мы её себе мыслим" (47.45).

Итак, по мнению Витгенштейна, „предложение есть описание атомарного факта". „Предложение конструирует мир с помощью логических строительных лесов, поэтому в предложении можно также видеть, как обстоит дело со всем логическим" (47.51). „Границы моего языка, – читаем мы у

него, – означают границы моего мира". „Логика наполняет мир; границы мира являются также её границами". Отсюда вытекает основная мысль Витгенштейна: „То, чего мы не можем мыслить, того мы мыслить не можем; мы, следовательно, не можем и сказать того, чего мы не можем мыслить" (47.80-81).

„Это замечание, – пишет он, – дает нам ключ к решению вопроса о том, в какой мере солипсизм является истиной. То, что в действительности подразумевает солипсизм, вполне правильно, только это не может быть сказано, а лишь показывает себя" (47.81).

Данная позиция автора является продолжением линии Юма. Витгенштейн пишет: „То, что завтра взойдет солнце, – гипотеза, а это означает, что мы не знаем взойдет ли оно. Не существует необходимости, по которой одно должно произойти потому, что произошло другое. Имеется только логическая необходимость". Он выражает крайнее недовольство тем, что „в основе всего современного мировоззрения лежит иллюзия, что так называемые законы природы являются объяснениями природных явлений. Люди останавливаются перед ними, как древние останавливались перед богом и судьбой" (47.94).

Вопреки этому, Витгенштейн пишет: „Для ответа, который не может быть высказан, не может быть высказан и вопрос" (47.96). Следовательно, скептицизм для него не неопровержим, а бессмысленен, ибо „он хочет сомневаться там, где нельзя спрашивать", а „сомнение может существовать только там, где существует вопрос, вопрос – только там, где существует ответ, а ответ – только там, где что-нибудь может быть сказано" (47.96), – такова его позиция.

Витгенштейн считает, что „правильным методом философии был бы следующий: не говорить ничего, кроме того, что может быть сказано", т.е. ничего „метафизического" и „мистического". Витгенштейн требует удаления этих

вопросов из философии: „О чем невозможно говорить, о том следует молчать“ (47.97), – пишет он.

„Опираясь на онтологию логического атомизма, Витгенштейн универсализирует логическую систему и формализованный язык Principia Mathematica“, а в универсальности их видит „подтверждение“ истинности логического атомизма... То же самое было в логическом атомизме Рассела, с той только разницей, что последний начинал с онтологизации своей логической системы и через логический атомизм приходил к универсализации логической системы“, – пишет А.С. Богомолов, подчеркивая, тем самым, что мировоззрение Витгенштейна, так же как и мировоззрение Рассела, заключает в себе порочный круг (56).

Когда выяснилось окончательно, что чисто формально-логический анализ научных теорий не даст удовлетворительного решения проблемы знания, последующие представители логического позитивизма (Р. Карнап) расширили сферу анализа семантическими проблемами. На первый план в связи с этим выступила проблема значения „значения“, которая предусматривала анализ содержательной стороны отдельных высказываний.

Подобная постановка вопроса потребовала нового, отличающегося от формально-логической проверки, критерия истинности научного знания и возращения с этой целью опять к анализу опыта. Так снова в центре внимания встал эмпирический принцип верификации.

„Законы логики и чистой математики благодаря самой их природе не могут быть использованы в качестве основы для научного объяснения, потому что они ничего не говорят нам о том, что отличало бы действительный мир от некоторого другого возможного мира“ (55.50), – писал Карнап[1].

---

[1] Под „возможным миром“ Карнап понимает просто мир, который может описываться без противоречий (55.49).

Согласно позитивистам, которые продолжают линию эмпиризма в философии, все научные предложения делятся на два вида – одни, которые носят логико-математический характер, т.е. по своей сущности являются аналитическими, и вторые – эмпирические, которые относятся к эмпирическим фактам. Остальные предложения, по их мнению, абсурдны и бессмысленны („метафизические" предложения).

Истинность предложений первого типа определяется на основе логической взаимосогласованности, а второго – соотношением с чувственными данными. „Когда мы требуем объяснения факта частного наблюдения в действительном мире, – пишет Карнап, – мы должны использовать эмпирические законы. Они не обладают достоверностью логических и математических законов, но они говорят нам нечто о структуре мира" (55.50).

Подчеркивая различие между дедуктивными и индуктивными заключениями и продолжая линию вероятностного подхода к последним, Карнап пишет: „Об истинности индуктивного заключения никогда нельзя говорить с достоверностью... самое большее, что мы можем сказать, это то, что по отношению к данным посылкам заключение имеет некоторую степень вероятности. Индуктивная логика говорит нам о том, как вычислить значение этой вероятности" (55.60).

Как видим, получение возможности количественного определения вероятности с целью оценки степени достоверности индуктивного вывода представляет собой главную задачу Карнапа. Зная непригодность конечно-частотной теории вероятностей Рассела для решения этой задачи и имея представление о трудностях формалистического толкования научного знания, Карнап обогатил содержание принципа верификации семантическим исследованием индуктивного вывода и, учитывая результаты этого анализа,

поставил целью математическое исчисление „вероятности". Но попытка Карнапа оказалась безрезультатной, он, как мы убедимся, не смог даже освободиться от допущенных формалистами ошибок.

Исходя из той позиции, что никогда нельзя достигнуть полной верификации закона, Карнап пишет, что „фактически мы вообще не должны говорить о „верификации", если под этим словом мы понимаем окончательное установление истинности", а можем говорить только о подтверждении (54.61). Ясно, что в таком случае ставится вопрос: можно ли найти подтверждение закона? Если да, то спрашивается: „насколько это подтверждение сильно и может ли оно быть выражено численно?" (54.62), т.е. „можно ли выразить степень подтверждения закона (или единичного утверждения, которое мы предсказываем с помощью закона) в количественной форме?" Следуя ошибочной позиции Рассела, Карнап пишет: „По моему мнению, вышеуказанная процедура законна и то, что я называю „степенью подтверждения", тождественно логической вероятности" (54.63).

Здесь нет необходимости рассматривать все аспекты попытки решения проблемы знания путем семантического анализа, в основе которого лежит математическое исчисление вероятности. Отметим только, что при данном анализе у Карнапа вырисовываются два понятия вероятности: знакомое нам из философии Рассела, не поддающееся количественному определению понятие „логической вероятности" и так называемая „статистическая вероятность" Рейхенбаха, которая в свое время так же безуспешно была применена для оценки степени достоверности эмпирических высказываний.

Таким образом, Карнап, с одной стороны, поддерживает идею Рейхенбаха о решающей роли „статистической вероятности" для оценки эмпирических высказываний, а с

другой – верит, что „мы так же нуждаемся в понятии логической вероятности. Оно особенно полезно в метанаучных высказываниях о науке" (54.79).

Карнап считает, что с помощью логической вероятности мы сможем ответить на вопросы: Как надежно установлен закон? И в какой мере заслуживает доверия предсказание? Он убежден, что, как только индуктивная логика будет достаточно развита, ученый сможет уже с точностью сказать, что „эта гипотеза подтверждается в степени 0,8 на основе известных свидетельств" (54.79), и такое утверждение, согласно Карнапу, будет высказыванием факта логического отношения между свидетельством и рассматриваемой гипотезой.

Род этой вероятности Карнап называл „степенью подтверждения" и подчеркивал, что „утверждение о том, что значение этой вероятности равно 0,8, в этом контексте является не синтетическим (эмпирическим), а аналитическим высказыванием. Оно аналитическое потому, что не требует никакого эмпирического исследования. Оно выражает логическое отношение между предложением, которое формулирует свидетельство, и предложением, которое формулирует гипотезу" (54.79-80).

Данное понимание вероятности, заимствованное Карнапом у Рассела, основывается на классической теории вероятностей и не нуждается в эмпирическом базисе. Такая вероятность, согласно авторам, представляет собой степень достоверности будущих событий или доверия к ним; „Это логическая вероятность, а не вероятность в статистическом смысле", – пишет Карнап (54.81). Но он, в отличие от Рассела, считает, что „оба типа вероятностей – статистическая и логическая – могут встречаться вместе в той же самой цепи рассуждения. Статистическая вероятность есть часть объективного языка науки. К утверждениям статистической

вероятности мы можем применить логическую вероятность, которая представляет часть метаязыка науки" (54.85).

Можно сказать, что в истории математики действительно большим достижением является классическая теория вероятностей, которая своим рождением не обязана эмпирическому феномену; не менее важным моментом стало и открытие „закона больших чисел", с помощью которого был обоснован один из самых существенных и необходимых эмпирических методов познания объективного мира, метод статистического исследования массовых процессов.

Вместе с тем, следует отметить, что всякое рассмотрение логических принципов как законов вероятности индукции и перенесение в область гносеологии математических методов исчисления вероятностей с целью решения проблемы индуктивного вывода формально-логическим анализом научной теории (Рассел) или интерпретация объективного языка науки на основе оценки эмпирических высказываний с помощью понятия „статистической вероятности" (Рейхенбах) не отражают реального характера научного познания. Ни одна попытка вероятностного решения проблемы индукции – ни логическая (Кейнс, Рассел), ни статистическая (Мизес, Рейхенбах), ни обе они вместе взятые (Карнап) – не смогла выразить суть индуктивного вывода и не дала возможности количественного определения степени его достоверности.

Тем не менее, можно сказать, что Карнап правильно подметил кризис логического позитивизма, где единственной целью философии объявлялся логический анализ научного языка (Рассел, Витгенштейн). Хорошо чувствуя и оценивая трудности, возникшие перед такой позицией, Карнап не стал уже ограничивать сферу анализа науки только логическими вопросами, а расширил её семантическим аспектом исследований, где использовал также теорию Рейхенбаха о

„статистической вероятности", и, изучая проблему значения „значения", попытался на основе этого найти обоснование содержательной стороны научной теории. Хотя эти попытки оказались безрезультатными, они, тем не менее, выявили недопустимость абсолютизации аксиоматического метода и явную ошибочность попыток ранних позитивистов свести предмет философии только лишь к формально-логическому анализу научных теорий.

Критикуя программу логистов в разработке проблемы знания, Карнап писал: „В генетическом смысле все человеческое знание зависит от опыта. Без опыта не может быть, очевидно, никакого знания вообще" (54.242). Но, при таком признании роли опыта, Карнап не отходил, в основном, от гносеологических взглядов эмпиризма Юма и, в сущности, повторял их. Он утверждал, например, что осмысление любого эмпирического факта связано с понятием статистической вероятности и, что самое главное, эта вероятность должна быть интерпретирована в семантическом плане, допускающем полный произвол выбора.

Карнап весьма недвусмысленно высказывает свою позицию, когда пишет: „Очевидно, существует различие между способом выражения инструменталистов и реалистов. Мой собственный взгляд состоит в том, что конфликт между двумя подходами, в сущности, является лингвистическим. Весь вопрос в том, какой способ речи предпочитают при данной совокупности обстоятельств. Сказать, что теория есть надежный инструмент, то есть утверждать, что предсказания наблюдаемых событий, которые она дает, будут подтверждаться на опыте, – в сущности, означает то же самое, что сказать – теория истинна и что о теоретических, ненаблюдаемых объектах она говорит как о существующих. Таким образом, не имеется никакого противоречия между тезисами инструменталистов и реалистов" (54.339).

В семантическом понятии истины, данном Карнапом, как пишет Богомолов, „не решен явно вопрос о том, почему мы приняли исследуемое предложение, и вопрос о том, на каком основании принята та или иная семантическая система“ (56.255).

Итак, если ранние позитивисты занимались лишь формально-логическим исследованием научной теории, сводя, тем самым, философию к полностью логическому анализу, то позитивисты более позднего времени обратили основное внимание на содержательную сторону научного знания и, занимаясь проблемой значения „значения“, поставили главной целью поиски эмпирического феномена верификации.

Обострение внимания позитивистами на эмпирическом феномене вызвало отклонение этой философии к операционализму (П.У. Бриджмен) и прагматизму (Ч. Пирс, Д. Дьюи), где значение основных понятий определялось уже совокупностью эмпирических операций и характером практических последствий из них для субъекта.

„От логического мы обращаемся к прагматическому компоненту нашего доказательства“, – писал в это время Ф. Франк (5.509); на вопрос, каким же критерием руководствуются ученые при выборе между несколькими справедливыми, на первый взгляд, теориями, он отвечает, что „прогресс науки всегда создавался с помощью критерия экономии и простоты“ и поэтому „критерии Рейхенбаха и Карнапа, которые основывались на согласии с наблюдениями, должны быть дополнены критерием экономии и простоты“ (5.511-512).

Франк пишет: „Наука прежде всего исследует отношения между физическими объектами и знаками, или символами; результат называется „семантическим“ компонентом науки. Отношения между символами составляют „логический“ компонент... В качестве третьего компонента мы должны изучать отношения между ученым и его знаками, или, дру-

гими словами, отношения социальных и психологических условий, при которых работает ученый, к его теориям. Изучение этих отношений даст „прагматический" компонент" (5.510).

По мнению Франка, из всех теорий, которые в состоянии объяснить одни и те же наблюдаемые факты, выбирается самая простая. Но ставится вопрос, как определить степень простоты теории. Франк пишет: „Если мы посмотрим, какие теории действительно предпочитались из-за их простоты, то найдем, что решающим основанием для признания той или иной теории было то, которое часто называлось динамическим. Это значит, что предпочиталась та теория, которая делала науку более динамичной, то есть более пригодной для экспансии в область неизвестного" (5.513-514).

Но после этого следует все-таки ответить еще на вопрос: что больше является основным требованием для признания той или иной теории: „простота", которая понимается в вышесказанном смысле, или „согласие с наблюдаемым?" Т.е. если бы нам предоставлялся выбор между теорией, которая хорошо согласуется с фактами, но очень сложна, и теорией, которая не так соответствует эмпирическим данным, но гораздо проще, какую следовало бы выбрать? Франк на это отвечает: „Ценность теории заключается в её свойстве быть более простой... такой теории, которая находилась бы в полном согласии со всеми нашими наблюдениями, не существует... Следовательно, признание теории всегда является результатом компромисса между требованием „согласия с фактами" и требованием „простоты" (5.515). К этим двум требованиям Франк добавляет еще третье – согласие теории „с обыденным здравым смыслом", отмечая при этом, что „то, что считается „простой" и „здравым смыслом", является вопросом о социальных корнях теории" (5.516).

Франк пишет: „Если теория, построенная исключительно на основе её согласия с наблюдаемыми фактами, говорит о мире истину, то было бы глупо принимать всерьез, что на признание какого-либо положения в качестве научной теории должны влиять такие факторы, как простота и согласие со здравым смыслом..." (5.518). Но, по словам Франка, „это метафизическое понятие истинной теории как „точной копии физической реальности" не является преобладающим в современной научной философии" (5).

По его мнению, „теория теперь считается скорее инструментом, который служит какой-либо определенной цели. Она должна быть полезной в предсказании будущих наблюдаемых фактов... должна быть полезной в деле создания приспособлений, которые могут экономить наше время и труд" (5.519).

Решающим основанием для признания той или иной научной теории Франк считает не истинность теории, в смысле объективности её содержания, а то, что „часто называется динамическим"; т.е. из всех существующих теорий должна быть выбрана та, которая является „более пригодной для экспансии в область неизвестного" (5).

Позиция Франка не случайна; к этому времени философская мысль Запада переходит уже к исследованиям исторического аспекта науки, которые, как пишет В. С. Черняк, проходят уже „не в плоскости „статики", а скорее – „динамики" научного знания" (57.12); это означает, что исследование научных теорий проводится философами уже не только в аспекте формально-логического анализа их структуры, но и в аспекте выявления характера роста научной мысли, т.е. по линии смены одной теории другою, и на первый план в связи с этим выходят проблемы диалектики.

Таким образом, если, развивая линию вероятностного индуктивизма и ставя целью логическое обоснование

научного знания, позитивисты всегда впадали в бесконечный регресс, то у философов нового времени в центре внимания оказались уже структура научных революций и проблема выбора теории. „Поворот к проблемам роста и развития научного знания, по существу, означает кризис классической позитивистской, кумулятивистской эпистемологии, рассматривающей знание как процесс постепенного накопления доказанных истин, т.е. означает крушение позитивистской концепции развития науки“ (57.12), – пишет Черняк. „Без преувеличения можно сказать, что эти годы были периодом бунта историков науки против позитивизма“ (57.3), – отмечает С.Р. Микулинский. Указанному кризису способствовало и то, что наука XX века явно противоречила кумулятивистской эпистемологии и никак не укладывалась в её рамки.

Первой с этими противоречиями столкнулась, как мы уже видели, математика, которая еще в Древней Греции имела дедуктивный характер, а затем все больше и больше усовершенствовалась в аспекте формализации. „Эта дедуктивная математика, ясно осознающая свои цели и методы, легла в основу развития философской и математической мысли последующих столетий“, – пишет Н. Бурбаки (58.10), указывая, что в те времена не приходилось „сомневаться ни в интуиции, ни в рассуждении“, так как полагалось, что „они только тогда могут привести к ошибке, когда применяются неправильно“ (58.21).

„Надо, – уверенно говорил Паскаль, – обладать совершенно ложным разумом, чтобы неправильно рассуждать о принципах, столь значительных, что почти невозможно, чтобы они ускользали“ (58.21).

Действительно, кризис в математике начался с того момента, когда „законность правил рассуждения, согласно которым проводится дедукция,.. стала подвергаться сом-

нению, что привело к коренному пересмотру концепции основ математики" (58.28).

Началось это с обнаружения парадоксов в теории множеств, что явилось, по словам Гильберта, весьма драматическим событием для математиков, тем более когда оказалось, что „логически несостоятельна попытка некоторого „приручения" трудностей формализма, превращения нужды в добродетель, в положительным образом действующий фактор, долженствующий выявить „законные" рамки формализма и оправдать его в этих рамках" (59.77). Это был явный крах кумулятивного образа математики. Как интуиция могла обмануть нас до такой степени? – спрашивал позднее удивленный Пуанкаре.

Новых философских интерпретаций потребовала и физика XX века. Эйнштейн в связи с этим писал, что никогда еще представители этой науки не обращали столько внимания на философские проблемы, чем в это время. „Проблематичными стали самые основы физики, и сейчас, когда эксперимент заставляет нас искать новый и более солидный фундамент, физик уже не может просто уступить философу право критического рассмотрения теоретических основ; он, безусловно, лучше знает и чувствует, в чем слабые стороны этой основы. В поисках нового фундамента он должен стараться полностью понять, до какого предела используемые им понятия обоснованны и необходимы" (8.200).

„В физике, – читаем мы у Р. Фейнмана, – вы должны понимать связь слов с реальным миром. Получив какие-то выводы, вы должны их перевести на родной язык и на язык природы... Только так вы сможете проверить истинность своих выводов" (46.56).

При таких обстоятельствах особенно обращает на себя внимание тот факт, что „для современного состояния теоре-

тической физики характерно, что каждое из известных ныне теоретических направлений позволяет особенно хорошо описывать определенный круг явлений, но вне этого круга его применимость ограничена" (8.168-167). В связи с возникшими проблемами появилась необходимость в новом определении таких понятий, как „абсолютное" и „относительное".

Большой заслугой Эйнштейна является тот факт, что он дал принципиально новое толкование „относительного", которое приписывало этому понятию объективный характер и освобождало его от тех субъективистских и конвенционалистических элементов, о которых говорили Мах и Пуанкаре.

По мнению многих позитивистов, пишет Эйнштейн, единственная цель науки состоит в том, что „наука должна устанавливать связь между опытными фактами с тем, чтобы на основании уже имеющихся опытов могли предсказывать дальнейшее развитие событий... Однако, имеется еще одна тенденция, более сильная, хотя и более загадочная, замаскированная неустанными усилиями исследователя: стремление познать действительность, реальность" (8.171).

Понимая цель и сущность науки только так, Эйнштейн всегда подчеркивал, что „основой всей научной работы служит убеждение, что мир представляет собой упорядоченную и познаваемую сущность" (8.142). Этот большой мир, писал он, который существует там, вовне, независимо от нас, людей, стоит перед нами как огромная, вечная загадка, доступная нашему восприятию и нашему разуму; изучение этого мира манит как освобождение и представляется как высшая цель (8. 260).

Такова гносеологическая позиция не только Эйнштейна, но и многих других выдающихся физиков. Например, говоря о позитивистах, Н. Бор заявляет: „С требованием во всех понятиях стремиться к предельной ясности я, естественно,

могу только вполне согласиться; однако, запрет додумываться о более общих вопросах потому, что там не существует ясных в позитивистском смысле понятий, мне не кажется слишком осмысленным; ведь при таком запрете нельзя было бы понять даже квантовую теорию" (60.283). А у Гейзенберга мы читаем: „Если принять в качестве критерия истины возможность предварительного расчета, то птолемеевская астрономия была не хуже позднейшей ньютоновской", и дальше: „Для позитивистов дело решается просто: мир делится на то, что можно ясно высказать, и на то, о чем нужно молчать... Но конечно, нет философии бессмысленнее. Ведь почти ничего ясно сказать нельзя. Если отсеять все неясное, останутся, по-видимому, только совершенно неинтересные тавтологии" (60.290).

Таким образом, физики XX века видят цель своей науки не только в усовершенствовании формально-логического аппарата научных теорий, но и в содержательном обосновании научного знания и не могут примириться с позитивистским отрицанием познавательной ценности науки. Подобная позиция не умещается уже в рамки позитивистской программы, а требует нового аспекта философского исследования.

Итак, резюмируя всю линию позитивизма, можно сказать следующее:

1. Гильберт поставил целью показать, что основное содержание математики получено на основе логических принципов, а все аксиомы должны быть рассмотрены как скрытые определения.

2. Выявляя необоснованность таких попыток, Пуанкаре заявил, что „логика останется бесплодной, если она не будет оплодотворена интуицией". Он показал, что такой существенный для математики принцип, как принцип совершенной индукции, представляющий собой основное ядро в становлении математического знания, является синтетичес-

ким суждением интуитивного типа и не может быть втиснут в рамки логики.

3. Ставя на первый план формально-логический анализ научного знания и занимаясь решением проблемы индуктивного вывода методами математического исчисления вероятности, неопозитивисты укрепили произвол и субъективизм в понимании опыта.

4. Видя недостатки гильбертовского формализма и имея целью объяснить суть принципа индукции средствами логики, Рассел объединил проблему математической индукции с проблемой индукции эмпириков и, тем самым, поставил вопрос в гносеологическом плане.

Применяя вероятностный подход к решению бэконовской проблемы индуктивного вывода и связав понятие „вероятности" с „верою ожидания", Рассел поставил целью на основе психологизма и математических методов вычисления вероятности объяснить переход от частного факта к общетеоретическим суждениям. Но в результате своей работы он показал лишь неосуществимость гильбертовской программы формализма, проведение же линии психологизма при анализе „опыта" привело его к позиции Юма.

5. Продолжая линию вероятностного подхода к проблеме индукции, Г. Рейхенбах применил для анализа индуктивного вывода методы статистического вычисления вероятности и, отождествив вероятность события с вероятностью утверждения, представив „относительную частоту" эмпирического факта как вероятность истинности индуктивного заключения, поставил целью поиски статистических параметров отдельных эмпирических фактов. Но, как правильно отметил Ф. Франк, если „вероятность" есть „относительная частота", то никакой вероятности единичного события не существует и тем более бессмысленно искать количественное определение вероятности общих гипотез. (С той же ситуацией встречаемся мы, в сущности, у Витгенштейна.)

6. Когда стало ясно, что чисто формально-логический анализ научных теорий не дает решения проблемы индукции, Карнап расширил сферу анализа семантическим аспектом и поставил целью обосновать научное знание на основе анализа его содержания. В центре внимания из-за этого стал эмпирический принцип верификации.

Наряду с логическим анализом научных теорий, Карнап выдвигает проблему значения „значения" и пытается дать определение вероятности в аспекте семантических исследований, допускающих произвольный выбор той или другой системы.

7. Интерес к эмпирическому феномену вызвал отклонение философской мысли к прагматизму. Начался полный кризис концепции вероятностного индуктивизма и кумулятивистской эпистемологии. Проблема знания была перенесена в аспект исследований процесса роста научной мысли.

8. Обнаружение парадоксов в теории множеств, которое являлось, по словам Гильберта, весьма драматическим событием для математиков, было явным крахом кумулятивного образа математики. Как интуиция могла обмануть нас до такой степени? – спрашивал удивленный Пуанкаре.

9. Великие ученые XX века (Эйнштейн, Бор, Гейзенберг и др.), убежденные в том, что „мир представляет собой упорядоченную и познаваемую сущность" (Эйнштейн), выступают против кумулятивистской концепции позитивизма. Они видят цель философии не только в усовершенствовании формально-логического аппарата научных теорий, но и в содержательном обосновании научного знания и принципиально выступают против отрицания познавательной ценности науки. Для позитивистов дело решается просто: „Мир делится на то, что можно ясно высказать, и на то, о чем нужно молчать... Но, конечно, нет философии бессмысленнее", – пишет Гейзенберг.

§4. НОВЫЙ РАЦИОНАЛИЗМ /А. УЙТХЕД, Г. БАШЛЯР/ „ВСЕ САМОЕ ГЛАВНОЕ РОЖДАЕТСЯ ВОПРЕКИ" Ф. НИЦШЕ

В научной и культурной жизни XX века вырисовывается качественно новая картина мира. Одновременно как в науке, так и в философии появляются диалектические тенденции и начинается новый диалог человека с природой; при этом природа рассматривается уже не так, „как она сама есть", а через историческое, этическое отношение человека к ней. В связи с этим все больше даст о себе знать тот факт, что наука и этика органически связаны со своей эпохой и что на сцене бытия, как сказал Н. Бор, мы одновременно являемся как зрителями, так и актерами.

„Время бессвязных и мимолетных гипотез прошло, как и время изолированных и курьезных экспериментов. Отныне гипотеза – это синтез", – пишет в это время Г. Башляр (1884-1962) в своей книге „Новый рационализм"; по его словам, „отношения между теорией и опытом настолько тесны, что никакой метод – экспериментальный или рациональный – не может сохранить в этих условиях свою самостоятельную ценность"; „именно в сфере научной деятельности яснее всего проглядывает двойной смысл идеала объективности, реальный и одновременно социальный аспект объективации" (45.34-35).

Человек XX века понял, что ему необходимо выработать в себе способность чувствовать динамику своей эпохи, научиться вести диалог с природой и обществом на новом уровне; он осознал, что является неотъемлемой частью Вселенной, которая, выявляя слабые стороны механистической модели мира, не хотела уже оставаться в роли простой заводной машины, в роли, которую приписала ей классическая наука.

Мир с каждым днем и с постоянным упорством обнаруживал свою удивительную способность „играть в кости" и

охотно „танцевал на ногах случайности". Перед человечеством предстала новая Вселенная; она была глубоко диалектична и во всем показывала свою сильную зависимость от времени. Все это, со своей стороны, потребовало нового анализа и нового осмысления таких основных мировоззренческих проблем, как проблемы человека, свободы личности, смысла жизни, подвластности окружающего мира богу, взаимоотношения детерминированности и случайности и др.

В философской среде к этому времени появились новые имена: А. Уайтхед (1881-1947) и А. Бергсон, которые, вопреки всему тому, во что до сих пор верило человечество, высказали мысль, что время вовсе не иллюзия (как говорил Эйнштейн), что мир постоянно меняется, он динамичен и неоднороден; следовательно, вневременный подход классической науки должен быть заменен новым, эволюционным подходом, который сможет охватить необратимый характер процессов и выявить таинственную суть зависимости существования нашего мира от времени.

Наука (теоретическая физика, особенно квантовая механика) и искусство XX века показали человечеству, что Вселенная плюралистична; она не подчиняется строгим детерминированным законам, содержит в себе определенные элементы случайности, необратимости и поэтому вызывает в современном человеке ощущение одиночества и чувство страха.

Улавливая самую суть характера существования нашего мира, А. Уайтхед писал: „Жизненный круговорот столь постоянен, что его не может не заметить даже наименее разумный представитель человеческого рода... но есть и дополнительный факт, столь же истинный и столь же очевидный: повторение никогда не бывает детально точным" (61.60).

Чувствуя эту сложность, Уайтхед так представляет процесс познания: „Мы постигаем действительность в её

существенном отношении к неисчерпаемой возможности", когда „каждое явление действительности есть ограничение возможности и благодаря этому ограничению возникает специфическая ценность сформированного единства вещей" (61.218). „Ни один человек, ни одно человеческое общество и ни одна эпоха не могут думать сразу обо всем" (61.218), – говорит он.

Указывая на глубокую диалектичность мирового процесса, Уайтхед пишет, что если „в формальной логике противоречие является сигналом бедствия, то в развитии реального знания оно означает первый шаг к победе" (61.248).

Представляя природу как „процесс", но определяя субстанцию посредством связи рациональных принципов, Уайтхед, можно сказать, рассуждал в духе платоновской философии; он утверждал, что последнее ограничение есть Бог, „а его существование – последняя иррациональность, ибо нельзя указать основание иного ограничения, которое налагается его собственной природой". Он писал: „Бог не конкретен, но он есть основание конкретной действительности. Нет оснований для объяснения природы Бога, потому что эта природа есть основание самой рациональности" (61.241).

Развивая позицию предельной терпимости к разным мнениям, Уайтхед с этой же позиции подходит и к религии; он говорит о том, что „религия не сохранит былой мощи до тех пор, пока она не сможет относиться к изменениям в том же духе, как это делает наука" (61.250). Так Уайтхед создает почву для диалектических тенденций в области теологии.

В связи с вечной гармонией в мире Уайтхед пишет, что „порядок, который мы наблюдаем в природе, не устанавливается силой, он является как единое гармоничное сочетание сложных деталей" (61.254); при этом он подчеркивает, что „у каждой эпохи свой характер, определенный тем, как

люди отвечают на события, с которыми они сталкиваются. В этой реакции решающая роль принадлежит их главным убеждениям – надеждам, опасениям, суждениям о добре и зле". К тому же позиция Уайтхеда такова, что, по его словам, „все эти чувства минимальным образом связаны с интеллектом. В их основе лежат эмоции, происхождение которых связано с взаимодействием человека с природой, процессом, не обязательно требующим участия ума" (61.497-498).

Понимая мировой процесс исключительно как „опыт бога" и подчеркивая сильную зависимость такого опыта от времени, Уайтхед рассматривает все существующее в случае конечных вещей как часть индивидуального опыта, а мир в целом – как часть опыта божественного. Пытаясь осмыслить сущность мира в рамках такой терминологии, Уайтхед стремится для выражения этой сущности найти соответствующие качественные и эстетические оценки.

На основе таких поисков Уайтхед в идеалистической философии платоновского толка выявляет несостоятельность механистической картины мира и пытается высказать суть процесса эволюционного развития.

Подчеркивая необходимость отказа от старого стиля научного мышления и необходимость введения новых понятий и методов познания, продиктованных характером нового опыта, Уайтхед указывает на то, что начался процесс формирования нового научного духа.

В динамизме и диалектике этого процесса вырисовывается, по его словам, удивительная способность к свободному синтезу, способность ориентироваться на понятия, далекие от непосредственного опыта и диктующие новые формы экспериментирования; эти понятия доказывают тесную связь между теорией и опытом, связь, не позволяющую оторвать их друг от друга.

Говоря о единстве субъекта и объекта, Уайтхед указывает на их неразрывность и, представляя природу как „процесс", подчеркивает глубокую значимость понятия „времени" в существовании нашего мира. Признавая диалектику становления бытия главным элементом его сущности, Уайтхед выдвигает на первый план самую сложную проблему метафизики, проблему взаимосвязи пространственных и временных отношений в этом мире.

Деятельность Уайтхеда протекала в тот период, когда в научном и в философском мышлении на первый план вышло понятие „истины данной ситуации" и многие ученые (Бор, Гейзенберг и др.) и философы (Гуссерль, Хайдеггер и др.), выступая с критикой традиционных представлений о мире, стали утверждать, что мир невозможно описать „извне", с позиции зрителя.

Теория относительности и квантовая механика перевернули к этому времени фундаментальные принципы классической науки и показали мир в чуждом для традиционного миропонимания плане; они выявили роль наблюдателя в процессе познания и способствовали развитию линии феноменологии в философии; основная суть последней заключалась в признании того факта, что человек является неотъемлемой частью этого мира и любой процесс познания должен быть изучен с учетом этого факта; т.е. с учетом той ситуации, что отношение субъекта к объекту есть диалог и коммуникация, а не пассивное созерцание реальности человеком.

Стало ясно, что нельзя уже говорить (в духе классической науки) о каких-то фундаментальных способах описания, ибо эти способы могут быть разными в зависимости от того, что познается, кем познается и когда познается; в связи с этим в центре внимания оказались такие проблемы, как человеческая жизнь как деятельность, свобода выбора и творческий акт, интуиция и иррациональное, проблема

человека и формирования личности, вопрос о том, как при стремлении к индивидуализации оставаться все-таки в обществе, проблема свободной активности человека и образа бытия, роль практики и многое другое.

Качественно новая картина мира, которая была предложена наукой XX века, ломка старых взглядов и ценностей, тенденции философской мысли к феноменологии, основоположником которой был Э.Гуссерль (1859-1938)[1], вызвали своеобразный мировоззренческий кризис в мышлении Запада. „Мало-помалу во все более широких слоях европейского общества распространяется странный феномен, который можно было бы назвать жизненной дезориентацией", – писал в это время испанский философ Хосе Ортега-и-Гасет (1883-1955); „Мы сохраняем ориентацию до тех пор, пока нам еще ясно, где у нас находится север и где юг, некие крайние отметины, служащие неподвижными точками отсчета для наших действий и поступков... Великие цели, еще вчера придававшие ясную архитектонику нашему жизненному пространству, утратили свою четкость, притягательную силу и власть над нами... В подобную эпоху окружающее нас пространство чудится распавшимся, шатким, колышущимся вокруг индивида, шаги которого тоже делаются потому, что поколеблены и размыты точки отсчета. Сам путь, словно ускользая из-под ног, приобретает зыбкую неопределенность".

„В такой ситуации находится сегодня европейское сознание. Система ценностей, организовывавшая человеческую деятельность еще каких-нибудь тридцать лет назад, утратила свою очевидность, притягательность, императивность. Западный человек заболел ярко выраженной дезориентацией, не зная больше, по каким звездам жить... Еще

[1] См. З.М. Какабадзе. Проблема „экзистенциального кризиса" и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля. Тбилиси, 1966.

тридцать лет назад подавляющая часть европейского человечества жила для культуры. Наука, искусство, право казались самодовлеющими величинами; жизнь, всецело посвященная им, перед внутренним судом совести оставалась полноценной. Отдельные индивиды, конечно, могли изменять им и пускаться в другие, более сомнительные предприятия, но при всем том они прекрасно сознавали, что отдаются прихотливому произволу, гораздо глубже которого непоколебимой твердыней залегает культура, оправдывая их существование. В любой момент можно было вернуться к надежным канонизированным формам бытия. Так, в христианскую эпоху Европы грешник ощущал свою недостойную жизнь щепкой, носимой над подводным камнем веры – веры в Божий закон, живущий в тайниках души.

И что же? Неужели теперь мы перестали верить в эти великие цели? Неужели нас не захватывают больше ни право, ни наука, ни искусство?... Нет, мы по-прежнему верим, только уже не так и словно с другой дистанции". Это новое мирочувствие, по словам Хосе Ортега-и-Гасета, стало ярче выражаться в новом искусстве: „С поразительным единодушием молодое поколение всех западных стран создает искусство – музыку, живопись, поэзию, – выходящее за пределы досягаемости старших поколений. Культурно зрелые люди, даже самым решительным образом настроившись на благожелательный тон, все равно не могут принять новое искусство по той элементарной причине, что никак не поймут его. Не то что оно им кажется лучше или хуже старого – оно просто не кажется им искусством, и они начинают подозревать, что дело тут идет о каком-то гигантском фарсе, сети злонамеренного потакательства, которая раскинулась по всей Европе и Америке.

Молодое искусство отличается от традиционного не столько предметно, сколько тем, что в корне изменилось

отношение личности к нему. Общий симптом нового стиля – перемещение искусства из сферы жизненно „серьезного", его отказ впредь служить центром жизненного тяготения... Для людей новой чувственности искусство становится филистерством, неискусством, как только его начинают принимать всерьез. Серьезна та сфера, через которую проходит ось нашего существования. Так вот, говорят нам, искусство не может нести на себе груз нашей жизни. Силясь сделать это, оно терпит крушение, теряя столь необходимую ему грациозную легкость... Если вместо тяжеловесных упований на искусство будем брать его таким, каково оно есть, как развлечение, игру, наслаждение, – творение искусства вновь обретает свою чарующую трепетность. Для стариков недостаток серьезности в новом искусстве – порок, сам по себе способный все погубить, тогда как для молодых такой недостаток серьезности – высшая ценность, и они намерены предаваться этому пороку вполне сознательно и со всей решимостью...

Ценности культуры не погибли, однако они стали другими по своему рангу. В любой перспективе появление нового элемента влечет за собой перетасовку всех остальных элементов иерархии. Таким же образом в новой спонтанной системе оценок, которую несет с собой новый человек, которая и составляет этого человека, выявилась одна новая ценность – витальная – и простым фактом своего присутствия начала вытеснять остальное" (62.203-206).

Независимо от того, будем ли мы согласны с другими субъективными мировоззренческими высказываниями Хосе Ортега-и-Гасета, одно все-таки следует отметить – суть создавшейся к этому времени ситуации передается им с поразительной точностью; он дает ясное представление о характере того климата, который был создан в сфере мировоззренческой проблематики этой эпохи.

Точно так же Уайтхед одним из первых указал на то, что человечество встало перед лицом нового опыта, что появилась необходимость ломки старых взглядов и ценностей, необходимость выработки новых понятий и методов для восприятия этого мира и пошел сложный процесс становления новой культуры.

В своих высказываниях он демонстрировал тот факт, что ученым и философам XX века открылись новые сферы реальности; они поняли, что мир не есть нечто раз и навсегда данное в своем развитии; что изменяется и развивается человечество, в этом сложном процессе истории культуры все новые и новые цивилизации следуют друг за другом. В связи с этим еще острее ставятся традиционные проблемы жизни: проблема формирования человеческой личности, проблема добра и зла, истины и лжи, красоты и безобразия, проблема долга. Человечество начинает выступать против жестокости, пытается воспитать в себе чувство критицизма, научиться справедливости, быть свободным и стремиться еще и к тому, чтобы знать всегда, что можно и чего нельзя в каждый определенный момент жизни.

Уайтхед понимает, что проблема определения ориентира жизни – самая сложная проблема; он видит, что „религиозные интуиции, даже если они исходят из чистейшего источника, всегда подвержены опасности соединиться с низменными страстями и деяниями, которыми охвачено реально существующее общество. Религия дает толчок философии. Задача последней в том, чтобы оградить самые высокие прозрения людей от низменных побуждений, не дать им смешаться; философия выполняет эту задачу тем, что убеждает в существовании высших смыслов, очищенных от фактов обыденного бытия людей“ (61).

Он пишет: „История идей – это история ошибок. Но, несмотря на все ошибки, это также и история постепенного

очищения поведения. Когда социальные условия изменяются к лучшему, гарантией от возврата к прежним мерзостям служит возрастающее влияние сознательно воспринимаемых идей. И в этом смысле Платон был прав, когда говорил, что сотворение мира – т.е. мира цивилизованного – есть победа убеждений над силой" (61.414-415).

Анализируя „совместное влияние философии, права и религии на эволюцию от понятия общества, основанного на рабстве, к понятию общества, основанного на индивидуальной свободе", Уайтхед пишет, что „философия вносит свой вклад в эту эволюцию, вырабатывая общие понятия, право – создавая возможности для конструктивной деятельности, религия – сообщая моральную силу" (61.415).

Несмотря на то, что „частная жизнь возобладала в европейском обществе во всех своих особенных формах: право личности на собственное мнение, частная собственность, конкуренция частных предпринимателей, свободное время индивида и др., все же, – по словам Уайтхеда, – должно вновь возродиться представление о любом человеческом поступке как о единстве личного интереса и общественной пользы" (61.421). Он пишет: „Стало вполне очевидно, что расплывчатый, сентиментальный гуманизм должен был подвергнуться значительной корректировке. Борьба – столь же реальный факт действительности, как гармония" (61.421), и в этой борьбе „победа идей – это победа убеждения над силой", ибо „сила – это только примитивная констатация уже исполнившегося в этом мире" (61.433).

В связи с этим Уайтхед справидливо подчеркивает, что „требуется доктрина, способная совместить свободу и принуждение в обществе"; по его словам, „чисто абстрактное требование свободы есть следствие поверхностной философии, столь же пагубное, как и противоположное ему упование на абстрактное подчинение установленным стандартам"

(61.449). Отсюда, „власть государства также имеет свою сферу деятельности и свои границы. Государство воплощает собой общую мудрость человеческого сообщества, коренящуюся в опыте более широком, чем круг тем, рассматриваемых в разных науках. Роль государства состоит в том, чтобы давать общую оценку действий различных организаций. Государство судит о том, способствуют ли эти организации развитию человеческих способностей, поднимаются ли они над другими, сходными институтами в человеческом мире. Но законная власть государства прекращается в тот момент, когда оно пытается навязать свои решения тех вопросов, которые находятся исключительно в сфере компетенции науки или профессиональных институтов" (61.455).

Подчеркивая роль профессиональных институтов в современных обществах, Уайтхед пишет, что „современная политическая философия власти слишком слаба в вопросах границ, до которых простирается морально оправданная власть. Конечно, кто бы и когда бы ни обладал физической властью, обладает ею как властью физического принуждения, будь то бандит или судья, или политический руководитель. Но морально оправданная власть ограничена пределами компетенции в достижении тех целей, которые непосредственно доминируют над прочими с точки зрения просвещенной мудрости" (61.456).

XX век, выявив крах абсолютизма в науке и общественной жизни, показал, что „человек неотделим от среды своего существования в любом своем экзистенциальном проявлении" (61.457). Свобода же означает, что „требование координации должно быть выполнимым без разрушения общих целей человеческого сообщества. Действительно, одна из всеобщих целей состоит в том, что в сложнейшем сочетании действий различных групп людей каждая из

них вносит нечто свое в создаваемый образец совместной жизни в соответствии со своей спецификой. Только так индивидуальность, соединяя свои усилия с действиями других людей, может достичь результата, и только так свобода приобретает власть, без которой не могла бы быть усовершенствована" (61.463).

Уайтхед пишет, что „в этом – надежда государственного деятеля, то решение, которое было выстрадано долгой историей человечества... Это свобода, предугаданная Платоном, свобода, которую стоики и христиане получили в дар от Древней Греции. Это свобода, благо которой непосредственно вытекает из источника всей гармонии, ибо она обусловлена только адекватностью её понимания. А понимание исподволь приходит к адекватности, но в конечном счете овладевает душой, свободно подчиняющей свою природу превосходству интеллектуального видения. Это есть примирение свободы с принуждением истины. В этом смысле узник может быть свободным, когда высшее озарение сделается его собственным убеждением, силой, влекущей к гармонии, которая есть вершина бытия" (61.462-463).

Как видим, несмотря на выраженную диалектическую линию в мировоззрении Уайтхеда, он все же не смог преодолеть до конца традиционных классических представлений о мире и, развертывая космическую тему, придерживался в своих работах привычного понимания мировой гармонии.

Тем не менее, Уайтхед, анализируя мировоззренческий климат XX века, указывал на то, что „человечество вступило в одну из редких эпох, когда изменяется его мировоззрение. Традиция утратила свою принудительную силу. И наше дело – дело философов, людей науки и людей практического действия – воссоздать и переделать мировидение, все более проникнутое действенной рациональностью" (61.497).

По мнению Уайтхеда, именно „те общества прогрессивны, которые самым решительным образом освобождают путь убеждению“ (61.483). Философский спор, пишет он, „это анализ возможностей и сравнение их с действительностью. В философии взвешиваются вместе факты и теории, альтернативы и идеалы. Она дарит нам озарения и предвидения вместе с чувством цены жизни, иначе сказать, то чувство значимости, которым проникнуты все усилия цивилизации“. Уайтхед часто подчеркивает, что характер каждой эпохи определяется „тем, как люди отвечают на события, с которыми они сталкиваются“, каковы их суждения о добре и зле, каковы ценностные предпочтения, образующие характер человека (61.497).

Разум новой эпохи вырисовывает новое понимание рациональности; он расширяет сферу классического рационализма и, не отрицая статуса случайности, признает сложную диалектику эволюционного процесса. Это новое миропонимание нашло свое выражение в разных мировоззренческих позициях. Сам Уайтхед, например, высказывал „преклонение перед той силой, благодаря которой природа скрывает в себе идеальные цели и производит существа, способные сознательно различать эти цели“; по глубокому убеждению Уайтхеда, „это преклонение является основанием уважения к человеку как таковому. Оно гарантирует поэтому свободу мысли и действия, без которых невозможны высокие приключения жизни на этой Земле“ (61.483).

Развивая на основе этого теорию космологии религиозного толка, Уайтхед выдвигает свою основную мысль о том, что „всякий завершенный индивидуальный факт метафизически характеризуется как событие опыта“ (61.624); при этом „всякий чувственный опыт включает в себя понимание мира в определенной перспективе и в то же время является элементом мира благодаря самому этому пониманию,

которое прикрепляет его к миру, лежащему за пределами его собственного опыта. Природа этого перспективного выведения такова, что раскрываемый таким образом мир обнаруживает при этом свою трансцендентность" (61.631). Рассматривая событие опыта как основу связи, Уайтхед пишет, что „взаимосвязь вещей есть не что иное, как совместность вещей в событиях опыта" (61.637).

В заключение действительно можно сказать, что, „каковы бы ни были недостатки диалектического идеализма Уайтхеда, вся его философия проникнута идеей того, что в меняющемся мире надо и думать по-новому. И в этом ценность „философии процесса" (М. Киссель, 61. 53-54).

В это же время, рассуждая о специфике нового рационализма, Г. Башляр писал, что „эпистемология должна занять свое место как бы на перекрестке дорог, между реализмом и рационализмом. Именно здесь она может приобрести новый динамизм от этих противостоящих друг другу философских направлений, двойной импульс, следуя которому наука одновременно упрощает реальное и усложняет разум" (45.35).

На вопрос, что же все-таки представляет собой наш научный мир, является он нашим представлением, нашим соглашением или это наша верификация, Башляр пишет, что „в научном мышлении рассуждение субъекта об объекте всегда принимает форму проекта... что наблюдение нуждается в целой совокупности предосторожностей, которые обязывают нас подумать, прежде чем наблюдать" (45.36-37).

Он указывает на то, что эмпирический факт всегда носит теоретическую печать, эмпирическое исправление всегда соединено с теоретическим уточнением и на первый план выдвигается в связи с этим метафизическая проблема, относящаяся к духу синтеза. „Совершенно очевидно, что ученый больше не может быть реалистом или рационалистом в духе

того типа философа, который считал, что он способен сразу овладеть бытием"; по словам Башляра, „с точки зрения ученого, бытие невозможно ухватить целиком ни средствами эксперимента, ни разумом"; исходя из этого, необходимо, „чтобы эпистемолог дал себе отчет о более или менее подвижном синтезе разума и опыта;" „наша цель в наиболее простой и ясной форме показать диалектическое движение разума" (45.37-40).

Башляр подчеркивает новаторский характер современного научного духа и указывает на то, что для характеристики современной научной мысли недостаточно картезианской эпистемологии, „опирающейся в своей сущности на тезис о простых идеях". Он говорит о том, „что дух синтеза, вдохновляющий современную науку, обладает совершенно иной глубиной и иной свободой, нежели картезианская сложность, и этот дух широкого и свободного синтеза порождает диалектическое движение мысли", ведущее к неокартезианской эпистемологии (45.40).

По словам Башляра, новый научный дух учит ученого, что, когда наблюдаешь, не следует доверять привычкам, что понятия и методы – функция эксперимента и научное мышление должно меняться перед лицом нового опыта (45.124); он показывает, что условия эксперимента образуют нечто целое с определением этого объекта и всякое определение – опытно (45.60), что доктрины простых и абсолютных начал требуют осуждения и в связи с этим должна переосмысляться вся проблема наглядного представления. Башляр пишет: „Отныне всякое представление производит выбор. То есть, в основании научного описания появляется существенная двусмысленность и картезианское представление о непосредственном характере очевидного рушится" (45.128); выявляется, что „современная наука с самого начала основывается на синтезе", „она находит

источник ясности в эпистемологической комбинации", „заменяет ясность саму по себе своего рода операциональной ясностью" и обнаруживает, тем самым, что „вовсе не бытие бросает свет на отношение, а отношение высвечивает бытие" (45.130).

Исходя из всего этого, складывается такое положение дел, что, „когда выдвигается какая-то аксиома, всегда необходим второй акт, чтобы сказать о каком-либо применении её, т.е. раскрыть условия, для которых эта аксиома напрашивается". Это означает, что, „когда встает вопрос об оценке эпистемологического значения фундаментальной идеи, его всегда нужно повернуть в плоскость индукции и синтеза" (45.130-131).

Итак, по словам Башляра, современное научное познание таково, что „иногда мы готовы во имя теоретической схемы пожертвовать всякой связью с явлением", но „в результате действия отклонений наступит момент, когда мы должны вернуться к схеме сложного явления, подчиняясь новым ориентирам" (45.135). Новое научное мышление протекает так, что „статичная двойственность рационального и иррационального сменяется диалектикой активной рационализации. Мысль завершает опыт" (45.140).

Анализируя характер современного научного познания и указывая на то, что „предметом каждой отрасли является теоретическое осмысление большего или меньшего числа областей опыта", Эйнштейн писал, что „наука – это попытка привести хаотическое многообразие нашего чувственного опыта в соответствие с некоторой единой системой мышления", и подчеркивал при этом главное – что „чувственные восприятия нам даются, но теория, призванная их интерпретировать, создается человеком" (8.229). Он писал: „Сам факт, что совокупность наших чувственных восприятий с помощью мышления (оперирование понятиями,

создание и использование определенных функциональных соотношений между ними, сопоставление чувственных восприятий этим понятиям) может быть приведена в порядок, является, по-моему, поразительным, и мы никогда его не поймем. Мы можем сказать, что вечная загадка мира – это его познаваемость" (8.201).

Указывая на то, что „теория относительности уже означает победу в высшей степени индуктивного мышления", Башляр пишет, что удивительные принципы квантовой механики еще больше „расширяют положительным образом наше понимание реального и являются победой нового разума над иррациональным" (45.153); по его словам, это один из тех прекрасных моментов, когда мы чувствуем „внезапное вдохновение, которое дает душе понимание творческого синтеза, осуществляемого математической физикой," когда мы чувствуем, что поняли (45.155).

Подчеркивая всякий раз ту мысль, что „ничто не может оправдать раз и навсегда абсолютный, неизменный, окончательный рационализм" (45.192), Башляр пишет, что „одним из наиболее важных изменений, привнесенных квантовой физикой в феноменологию, было неожиданное ослабление понятия объективной индивидуальности" (45.234).

Он уверен, что „грамотно мыслить о реальном – значит считаться с существующими противоречиями, ибо только так можно пробудить и изменить мысль" (45.171). Башляр пишет: „Именно посредством научного мышления прочно связываются изолированные и разрозненные мгновения", и при этом следует помнить, что „слишком прямолинейно выраженная рациональная идея рискует стать глупостью. Она может завести развитие в тупик" (45.266).

Современное научное мышление, по словам Башляра, дает нам возможность „почувствовать, что такое неаристотелевское начало мысли", заставляя нас помнить постоянно, что „истина – дочь дискуссии, а не дочь симпатии" (45.272).

Новая физика показала нам, что тезис и антитезис находятся здесь в отношении дополнительности, пишет Башляр, хорошо чувствовавший дух своего времени; и это, как говорит он, „есть один из аспектов рационального плюрализма, являющегося неясным лишь для философов, которые упорно хотят верить в абсолютную и неизменную систему разума" (45.277); „Нужно быть людьми сегодняшнего дня и способными начинать, быть открытыми к обновлению, к идее реорганизации", – пишет он (45.288).

Примером в этом плане является, как говорит он, Эйнштейн, который пошел „на подобный сдвиг фундаментального понятия, заявив нам: „Одновременность? А что это такое? Вы принимаете это за естественное понятие? Какая ошибка! Его нужно определить!" Как? Нужно определить одновременность? Да! и мы знаем, к каким последствиям это привело, когда одновременность убрали из оснований понятий времени и пространства. И это сделал рационалист. Перед нами – гений рационалист. Создана громадная область новых построений" (45.290).

В этом, как пишет Башляр, вырисовывается та очевидная вещь, что „развитие науки дает нам урок не просто открытого рационализма, но и развивающегося, прогрессирующего рационализма", который всегда связан с глобальным синтезом (45.290-291); но порою все это так сложно, что в случае квантовой теории, например, даже Эйнштейн не смог повторить свой поступок гениального рационалиста в отношении оценки статистического характера квантовой теории.

Для того чтобы принадлежать науке своего времени, по словам Башляра, следует жить своим временем, следует жить проблемами современной науки и, что самое главное, признать специализацию, ибо „если работа рационалиста должна быть столь актуальна, ей должна быть присуща

специализация... Поскольку именно специализация дает нам рационалистический тонус! Именно она одухотворяет нас и приносит с собой уверенность нашей связи с прошлым... Специализация – это не узость взгляда. Специализация требует значительной общей культуры!... Нужно стать специалистом", так как „дух видит гораздо шире, когда он обретает чрезвычайную точность" (45.292-294), – пишет Башляр.

Он вводит понятие прикладного рационализма, который, по его словам, есть „рационализм, связанный социально, который обладает чрезвычайной человеческой ценностью" (45.2950. Он пишет: „Рационализм обладает подвижными основаниями, т.е. основаниями, которые постоянно находятся в процессе реорганизации, перестройки... но реорганизация не есть нечто воздушное, не является личным только изобретением... мы не имеем права на создание собственных, одиночных конструкций, любая одиночная конструкция далека от науки. Поэтому мы не обладаем абсолютной свободой в создании аксиоматических систем и теорий. Рациональная свобода – это свобода, которую очень трудно уточнить. Она существует", но „нужно обладать большим талантом – не для того, чтобы ими пользоваться, но для того, чтобы способствовать их развитию" (45.296-297); рационалистичный человек обладает особой способностью – „даром мышления, способностью работать в сфере мысли! Он отнюдь не является рыбаком, надеющимся лишь на случай. Это не счастливчик, случайно нашедший сокровище мысли! Нужна долгая подготовка... и эта подготовка есть культурная подготовка" (45.297).

Указывая на то, что базой рационализма является аксиоматика, которая выполняет роль архитектонических указаний и вырисовывает границы регионального рационализма, Башляр говорит, что открытие чудесных теорем дает ему „ощущение музыкальной гармонии", ибо „между математикой и музыкой имеется немало общего" (45.305).

Следует отметить, что, хотя Башляр и говорит о прикладном, меняющемся рационализме, он отрицает, что каждый может быть „рационалистом на свой лад". „Если создают такое же количество видов рационализма, как и видов экзистенциализма, то в таком случае я больше не рационалист!" – пишет он (45.308); говоря о необходимости прикладного рационализма, Башляр утверждает, что „рационализм в своей сущности противоречит попыткам сведения к форме; в нем заключена потребность представлять контекст понятий" (45.311). „Термин „логика" мне представляется слишком пустым, слишком облегченным, чересчур формальным... логические требования являются требованиями вежливости духа", – пишет Башляр.

Он подчеркивает специфичность нового рационализма по сравнению с классическим рационализмом, но не ищет критериев! „У меня нет общих критериев! У меня есть опытный критерий; возвращаясь к примеру с теорией относительности, я не мог бы сказать, что, пересматривая понятие одновременности, мы не разрушаем связи, – мы создаем большую связность... рационализм теории относительности является более важным и более общим", и главное, „рассматривая возможности применения, достаточно понять, что если скорость мала, то мы тотчас возвращаемся к общей физике" (45.312).

Анализируя диалектический процесс развития мысли, Башляр пишет, что „самое большое удовольствие для научного мышления – оказаться в ситуации, когда метод отказывает, когда он не срабатывает", когда выясняется, что „метод должен быть заменен!" Следовательно, ученый, по его словам, постоянно занят не только тем, что варьирует примеры, но и тем, что ищет „случай, где это больше не происходит" (45.316).

„История наук всегда будет великолепным музеем", и „молодежь должна быть знакома со всеми этапами бурного развития науки" (45.321), – пишет Башляр.

Представляя сферу научной деятельности как открытую сферу и указывая на то, что сегодня провозглашается именно открытая наука, которая за последнее время находится в состоянии непрерывной эпистемологической революции, подвергающей человеческое сознание динамике самоопределения, Башляр подчеркивает тем самым тот факт, что современный научный дух свободен от всякого догматизма, что наука постоянно обновляется, „и от этой её постоянной перестройки, постоянного обновления поистине веет интеллектуальной молодостью! Разве не подлинный дух молодости пронизывает работы Луи де Бройля, Шредингера, Гейзенберга, Паули, Дирака! Да, наука – это движение. Это одно из самых ярких проявлений жизненной силы человека, и даже, возможно, наивысшей его силы“ (45.335-336), – пишет он.

По словам Башляра, „человек, входящий в современную научную культуру, входит так или иначе в мир, созданный научным духом, в мир очеловеченной природы... Следуя своему научному призванию, он прекрасно осознает проблему становления. Сознание бытия фактически умножается сегодня на сознание становления, поддерживаемого, укорененного становления, требующего от нас, чтобы мы всегда были людьми своего времени“ (45.337-338).

ЧАСТЬ II

ЧЕЛОВЕК В СЛОЖНОМ ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКОМ МИРЕ

§1. „ОТ СУЩЕСТВУЮЩЕГО К ВОЗНИКАЮЩЕМУ“ /И. ПРИГОЖИН/

КОНЦЕПЦИЯ „ТВОРЧЕСКОЙ ЭВОЛЮЦИИ“ /А. БЕРГСОН/

Крах классического идеала исчерпывающего описания и явная необходимость признания объективного статуса статистической закономерности показали человечеству, что

настал конец лапласовскому детерминизму и машинной цивилизации и что о поведении объекта должно говорить уже в терминах случайности. В связи с этим обнаружилась ограниченность атемпорального характера классической науки и на первый план вышли проблемы инновационного времени и внутренне эволюционной системы.

Повышенная чувствительность к ходу времени, которая в основном характеризует существование эволюционных систем в состоянии неустойчивости и неравновесности при их переходе из менее организованного в более организованное состояние, чужда классической науке, где главную роль играют стабильность и равновесие.

Восходящая линия развития эволюционных систем, которую предложили последователи Дарвина, выявила качественно новую, отличную от механистической модели, картину мира, где в сложном процессе флуктуирования принципиально нельзя было уже предсказать однозначно поведение объекта и где главными определяющими состояние факторами выступали спонтанность, самоорганизация, открытость системы и наличие обратной связи. Проблема времени, особенно при изучении биологических и социальных систем, предстала как центральная проблема исследования.

Стало фактом, что моменты времени отличаются друг от друга, что ход событий невозможно повернуть вспять, что нельзя отождествить настоящее, прошлое и будущее. Время необратимо! Оно имеет направление, и это главное свойство нашего мира. С обнаружением различия между прошлым и настоящим выявилось, что в поведении предмета определенную роль играет случайность и, соответственно, движение объекта нельзя представить уже по строгой траектории, как это было в классической механике, где различие между моментами времени не давало о себе знать и где верили в обратимость хода событий в мире.

Новый подход к проблеме времени и признание факта необратимости снова выдвинули на первый план традиционную проблему взаимоотношения между случайностью и необходимостью и выявили дотоле неизвестные стороны гармонии мира.

„Наше видение природы претерпевает радикальные изменения в сторону множественности, темпоральности и сложности. Долгое время в западной науке доминировала механистическая картина мироздания. Ныне мы сознаем, что живем в плюралистическом мире. Существуют явления, которые представляются нам детерминированными и обратимыми... но существуют также и необратимые процессы, которые как бы несут в себе стрелу времени", – пишут И. Пригожин и И. Стенгерс в книге „Порядок из хаоса" (17.34).

Авторы книги, говоря о том, что в классической физике фундаментальные процессы рассматриваются как детерминированные и обратимые, указывают, что такие процессы, как биологическая эволюция или эволюция человеческих культур, которые содержат в себе явно выраженный вероятностный элемент и сложные флуктуации, связаны со случайностью и носят необратимый характер.

Что такое необратимость? Что такое энтропия? Вот вопросы, которые чаще всего обсуждаются в ходе развития современного научного мышления и которые выявляют самое интересное и существенное – то, что „порядок и хаос – сложные понятия" (17.35-37).

Оказывается, что мир не устроен просто, что он не подчиняется обратимым во времени элементарным и вечным фундаментальным законам, как представлял это классический рационализм, колебавшийся „между миром-автоматом и теологией с её миром, безраздельно подвластным богу" (17.47).

„XIX век по праву может быть назван веком эволюции: биология, геология и социология стали уделять в XIX в. все

больше внимания изучению процессов возникновения новых структурных элементов, увеличению сложности", – пишут авторы (17.53), подчеркивая тем самым, что сегодня статический подход классической динамики уступает место эволюционному взгляду на мир, основанному на использовании понятия энтропии.

Так проблема необратимости, которая изучалась со времен открытия второго начала термодинамики, снова оказалась в центре внимания мыслителей и стала причиной разногласия между ними. Эйнштейн, например, признавал только обратимый ход событий, который, по его мнению, не позволяет отличить прошлое от будущего. Мир в его понимании однороден и в глубине своей сложной структуры имеет основой простоту, допускающую универсальный подход ко всем явлениям природы.

С другой стороны, реальный мир не обнаруживал ничего абсолютного и элементарного в своей основе и не позволял конструировать ту математизированную и универсальную теоретическую схему, о которой до конца своих дней мечтал Эйнштейн. В непредсказуемом поведении эволюционирующего мира давала о себе знать хаотичность и нерегулярность, обусловленные необратимостью процессов и наличием в них элемента случайности.

Рациональный принцип классической науки, отрицающий элемент случайности и провозглашающий единственно возможную гармонию в мире, нуждался как бы в допущении внешнего бога. Исходя из этого, как сказал И. Пригожин, серьезный бог, не позволяющий „игру в кости", предстал перед человечеством как символ духа классической науки, отрицающий разнообразие научных взглядов и не допускающий и речи о свободном выборе.

Кант был первым, кто, не допуская в духе времени альтернативу ньютоновской науке и полностью разделяя

принципы классического рационализма, тем не менее выдвинул новый подход к проблемам метафизики и, поставив в центре внимания субъект, диктующий природе свои законы, открыл антиномичную природу разума. На основе этой диалектики Кант сделал вывод, что существует полный разрыв между субъектом и объектом, и объявил „вещь в себе" непознаваемой. Но вместе с тем, проводя различие между наукой и мудростью, он, как мы видели, уже признал право человека на свободу этического выбора и тут же высказал гениальную мысль – предостережение о том, что „величайшая из бед – необузданная свобода".

Послекантовская философская мысль, продолжая сложный путь через мировоззренческие позиции Фихте и Шеллинга, развивая теорию диалектики и делая главный акцент на деятельную сторону субъекта, в философии Гегеля опять пришла к спинозовской мысли о том, что свобода есть осознание необходимости, и сохранила тем самым типичную форму классического рационализма.

Несмотря на это, Гегель в своей философии (где абсолютная идея в процессе самореализации духовного начала проходит от простого к сложному возрастающие уровни сложности и, отрицая каждый раз прежние формы существования, познает самое себя) первым создает представление о характере процесса развития и строит теорию диалектики, развитие которой мы находим позднее в философии Маркса.

Диалектика, о которой говорит Маркс, рассматривает объекты в их динамике, „в их взаимной связи, в их сцеплении, в их движении, в их возникновении и исчезновении", когда в сложном процессе „между прогрессивными изменениями и изменениями регрессивными" получают новое звучание такие понятия, как „покой", „движение", „развитие" и др., и на первый план выходит проблема существования

предметов и явлений в пространстве и во времени (37.,т.20, стр.22).

Итак, в исследованиях философов и ученых XX века большое внимание уделяется проблеме становления и анализу сущности времени.

Своеобразно к проблемам диалектики подходит в это время А. Бергсон (1859-1941), который, рассматривая процесс развития в аспекте „философии жизни", пытается построить альтернативную классической науке картину мира, целью которой является объяснение сущности эволюции природы и развития человека на основе созерцательного познания.

Выдвигая на первый план значимость духовного опыта, Бергсон высказывает мысль о том, что „интеллект характеризуется естественным непониманием жизни" (63.158), ибо, по его словам, при таком подходе „вместо того, чтобы слиться с внутренним становлением вещей, мы становимся вне их и воспроизводим их становление искусственно" (63.273). Подчеркивая относительный характер отношения человека к миру и глубокую зависимость формы нашей жизни от нашей способности действовать, Бергсон утверждает, что интеллект бессилен познать суть спонтанно меняющегося мира и процесса творческого становления вещей (63.176).

Он рассматривает „жизнь" как целостную систему „природа-человек" и пытается понять сложный, диалектический процесс эволюции, процесс необратимого становления уникального и неповторимого в природе; исследование этого требует в первую очередь осмысления сущности понятия „времени".

Рассматривая интеллект как способ приспособления к окружающему миру, на котором базировалась классическая наука, и признавая роль интуиции как формы чисто умо-

зрительного познания, Бергсон развил антиинтеллектуалистическую линию интуитивизма типа Шеллинга и Шопенгауэра.

Считая все проблемы, которые практическая жизнь ставит перед человеком, неразрешимыми средствами интеллекта, Бергсон отдает предпочтение непосредственному духовному освоению мира инстинктом, интуицией и утверждает, что только такой способ предоставит человеку возможность „охватить" суть творческого становления спонтанно развивающейся реальности, которую он называет „жизнью" и в которой вырисовывается единство человека с природой. Только интуиция, по его словам, дает человеку возможность переноситься „внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого" (64,т.5,стр.6).

Не давая никакого гносеологического обоснования интуиции, Бергсон определяет последнюю как „инстинкт", целью которого является „исследовать живое без задней мысли о практическом пользовании, освободившись при этом от форм и привычек, в собственном смысле слова интеллектуальных" (63.160), и объявляет такую интуицию главным средством непосредственного, чисто умозрительного постижения сущности развивающегося мира.

Отказ от всякой практической заинтересованности, от всех привычек и мировоззренческих позиций, сложившихся на базе интеллекта, от науки, которая „всегда имеет в виду практическую полезность и даже, когда пускается в теорию, вынуждена приспособлять свою работу к общей конфигурации практики" (63.294), является главной чертой бергсоновского интуитивизма, согласно которому только интуиция способна „схватить реальность" непосредственно в её движении и становлении, в её развитии и эволюции; только она способна предоставить человеку возможность понять

основную сущность жизни, которая не может быть охвачена средствами рационального. Бергсон пишет: „Существует одна реальность, которую мы схватываем изнутри, путем интуиции, а не простым анализом... это наше я, которое длится" (64,т.5,стр.7).

Так понятие „длительности" становится центральным в философии Бергсона; через это понятие пытается он осмыслить характер творческого, спонтанного становления, как главной сущности необратимо развивающегося процесса – „жизни". „Чистая длительность есть форма, которую принимает последовательность наших состояний сознания, когда наше я активно работает", – пишет Бергсон (64. т.2. стр.73).

Критикуя механистический взгляд на мир, сущностью которого является утверждение о том, что „будущее и прошедшее исчисляемы как функция настоящего и что, следовательно, все дано" (63.34), Бергсон выдвинул на первый план мысль о спонтанной, необратимо развивающейся природе вещей и динамизм эволюционирующей сущности этого мира представил как поток творческого становления в бесконечном процессе возникновения нового.

Эта новая картина мира, которая в принципе отличается от механистической интерпретации бытия, рассматривает „жизнь " – творческий процесс на базе системы: „человек-природа" – как непрерывное эволюционное изменение, связанное с сознанием и внутренними переживаниями человека – своеобразный центр, „из которого как из огромного букета выбрасываются миры"; такое творческое начало, постоянно творящее новое, есть, по словам Бергсона, творческое начало теологического толка. „Бог не имеет ничего законченного; он есть непрекращающаяся жизнь, деятельность, свобода" (63.222), – пишет он.

Итак, в философии Бергсона понятие длительности является центральным для осмысления развивающейся и

длящейся во времени жизни, и главное, как говорит И. Пригожин, заключается в том, что „по Бергсону, все ограничения научной рациональности могут быть сведены к одному решающему: неспособности понять длительность, поскольку научная рациональность сводит время к последовательности мгновенных состояний, связанных детерминистическим законом" (17.142).

Бергсон утверждает, что, когда дело доходит до познания самой длительности, наука становится бессильной. Здесь необходима интуиция, которая, будучи формой непосредственного созерцания, проникает в индивидуальную природу предмета. В процессе творческого становления и непосредственного духовного освоения мира, когда на первый план выдвигается единство человека с познаваемым предметом, интуиция на базе инстинкта схватывает сущность предмета в его целостности. По словам Бергсона, „чистое изменение, истинная длительность есть нечто духовное. Интуиция есть то, что познает дух, длительность, чистое изменение" (17.143).

И. Пригожин пишет: „Бергсон потерпел провал, поскольку основанная на интуиции метафизика, которую он жаждал создать, так и не материализовалась... Те ограничения, против которых была направлена критика Бергсона, начинают преодолеваться не путем отказа от научного подхода или абстрактного мышления, а путем осознания ограниченности понятий классической динамики и открытия новых формулировок, остающихся в силе в более общих ситуациях" (17.144).

Сделав основным предметом своих исследований специфику длительности и выдвинув на первый план значимость понятия „времени" в существовании предметов и явлений в мире, Бергсон построил динамическую картину Вселенной и поставил, тем самым, в центре внимания проблему

творческого становления и эволюционного развития в мире. Мысль о том, что интуиция „позволяет освоить специфику времени как целостного потока, включенного в необратимую человеческую жизнь, понять его именно как длительность" (20.298), есть главная идея в философии А. Бергсона, оказавшая большое влияние на всю философскую мысль нашего времени.

„В концепции „творческой эволюции" А Бергсона одни увидели мировоззренческое обоснование активной социальной позиции личности. Другие услышали в ней призыв к изучению многомерности человеческого духа философскими и художественными средствами. Но были и есть сегодня такие читатели философских книг, которые в критическом анализе интеллекта, науки слышат только антиинтеллектуалистские мотивы. Мы видим, что проблема нерациональных форм духа, психики играет в философии XX века не менее фундаментальную роль, чем вопрос о разуме в классической мысли. Нерациональное и размышления над ним – опосредующее звено в построении новой картины мира" (20.299).

Итак, Бергсон выдвигает на первый план новый подход к реальности, отличный от подхода классической науки, и основную роль в нем играет диалектика, интерпретированная через человеческий опыт и иррациональное.

Проблема творящегося и развивающегося мира становится главной проблемой XX века и занимает центральное место в научном и философском мышлении, видные представители которого (Бор, Гейзенберг, Уайтхед, Башляр, Хайдеггер, Пригожин и др.) в дискуссиях о роли рационального и иррационального во Вселенной пытаются понять суть процессов эволюции и смысл жизни.

Занимаясь анализом проблемы эволюции и пытаясь при этом осмыслить необратимый ход событий, И. Пригожин

находит новую формулировку динамики и существенно расширяет наше понимание „закона природы“ (17.8). Предлагая „средства для описания внутренне эволюционной Вселенной“, он вносит „вклад в понимание той исторической реальности, которая является объектом диалектической мысли“ (17.10).

В книге Пригожина и Стенгерс „Порядок из хаоса“ читаем, что „наука представляет собой открытую систему, которая погружена в общество и связана с ним сетью обратных связей“; по словам О. Тофлера, эта книга является „своеобразным стимулом, побуждающим нас к критическому пересмотру целей науки, методов и теоретико-познавательных установок – всего научного мировоззрения“, она – „как символ происходящих в наше время исторических преобразований в науке, игнорировать которые не может ни один просвещенный человек“ (17.19).

Авторы подчеркивают, что „одной из наиболее важных проблем в эволюционной теории является возникающая в итоге обратная связь между макроскопическими структурами и микроскопическими событиями“ (17.253). Особенно остро эта проблема дает о себе знать при рассмотрении событий в человеческом обществе; социолог, исследуя структурную организацию общества, имеет, как правило, дело „со статистическими моделями больших популяций и определяет средние и пороги“ – основную базу каждого индивидуального поведения, „изучение логики которого представляет собой главную цель антрополога“ (17.268).

Мир, в котором из хаоса элементарных процессов рождается порядок, который при других обстоятельствах может „приводить к разрушению того же порядка и в конечном счете к возникновению новой когерентности, лежащей уже за другой бифуркацией“ (17.269), есть новый мир, мир XX века. И. Пригожин и И. Стенгерс пишут:

„Модели „порядка через флуктуации" открывают перед нами неустойчивый мир, в котором малые причины порождают большие следствия, но мир этот не произволен. Напротив, причины усиления малых событий – вполне „законный" предмет рационального анализа" (17.270).

Открытый характер нашего мира, переводящий наш взор от бытия к становлению, показывает каждый раз, что „всюду, куда бы мы ни бросили свой взгляд, нас окружает природа, неисчерпаемо разнообразная и щедрая на всякого рода новаторские решения" (17.271).

„Если ньютоновская наука претендовала на создание картины мира, которая была бы универсальной, детерминистической и объективной, поскольку не содержала ссылки на наблюдателя, полной, поскольку достигнутый уровень описания позволял избежать „оков" времени" (17.276), то наш век центральным вопросом дня поставил вопрос о том, что такое время. И „следует ли нам принять ставшее традиционным после Канта противопоставление статического времени классической физики субъективно переживаемому нами времени?" (17.276).

По словам Эйнштейна, которого серьезно беспокоила проблема „теперь", такое различие существует. „Он писал, что ощущение настоящего „теперь" означает для человека нечто существенно отличное от прошлого и будущего, но это важное отличие не возникает и не может возникнуть в физике. Признание в том, что наука бессильна познать это ощущение, было для Эйнштейна болезненным, но неизбежным... он считал, что научные описания не могут удовлетворить наши человеческие потребности и что с „теперь" связано нечто существенное, лежащее за пределами науки", – пишет Карнап (17.276).

„Бергсон, избравший в определенном смысле иной путь, также пришел к дуалистическому заключению. Подобно

Эйнштейну Бергсон начал с субъективного времени и, отправляясь от него, двинулся к времени в природе, времени, объективированному физикой. Но с точки зрения Бергсона, такая объективизация лишила время прочной основы. Внутреннее экзистенциальное время утратило при переходе к объективированному времени свои качественные отличительные свойства. По этой причине Бергсон ввел различие между физическим временем и длительностью – понятием, относящимся к экзистенциальному времени" (17.277), – пишет Пригожин.

Проблема „времени" занимает центральное место в философском и научном мышлении XX века. Время проникает „не только в биологию, геологию и социальные науки, но и на те два уровня, из которых его традиционно исключали: микроскопический и космический. Не только жизнь, но и Вселенная в целом имеет историю, и это обстоятельство влечет за собой важные следствия", оно идет вразрез с той статической, безвременной картиной мира Спинозы, которую нарисовал Эйнштейн (17.277). Последний исходил в своей деятельности, в основном, „из глубокого убеждения в существовании в природе фундаментального простого уровня", но „мы знаем ныне, что устойчивость и простота являются скорее исключением, чем правилом" (17.278).

„Открытие универсальных постоянных (скорость света, постоянная Планка, Г.С.) произвело коренной переворот в бытующих взглядах... Они не только разрушили однородность Вселенной введением физических масштабов, позволяющих устанавливать качественные различия между отдельными типами поведения, но и привели к новой концепции объективности" (17.280).

„В ньютоновской физике нет универсальных постоянных. Именно поэтому она претендует на универсальность, на применимость независимо от масштаба объектов:

движение атомов, планет и небесных светил подчиняется единому закону". Но уже теория относительности изменяет классическое представление об объективности и подчеркивает, что „научное описание должно соответствовать источникам, доступным наблюдателю, принадлежащему тому миру, который он описывает, а не существу, созерцающему наш мир „извне"... Наблюдатель находится внутри наблюдаемого им мира. Наш диалог с природой успешен лишь в том случае, если он ведется внутри природы" (17.281).

Квантовая механика еще больше разрушила традиционные представления о мире; она выступила против претензии классической физики на „полное" описание природы и поставила проблему взаимоотношения между бытием и становлением. „Хотя после создания специальной теории относительности физики уже не могли апеллировать к демону, наблюдающему всю Вселенную извне, но еще обращались к всевышнему – математику, который, по словам Эйнштейна, изощрен, но не злонамерен и не играет в кости. Считалось, что всеведущий математик владеет „формулой Вселенной", включающей в себя полное описание природы. В этом смысле теория относительности была продолжением классической физики" (17.281-282).

Но „квантовая механика, признав дуализм „волна – частица" для света и вещества, выдвинула качественно новую схему динамики и, показав, что микроскопический мир подчиняется совершенно новым законам, положила, тем самым, раз и навсегда конец всем надеждам на создание единой концептуальной схемы, общей для всех уровней описания" (17.285); выдвинув на первый план соотношения неопределенностей Гейзенберга, квантовая механика потребовала пересмотра понятия причинности и показала, что стремление к полному описанию системы „такой как она есть", без учета её отношения к наблюдателю, не имеет

смысла. Это означает, что „физическое содержание системы не исчерпывается каким-либо одним теоретическим языком... различные языки и точки зрения на систему могут оказаться дополнительными. Все они связаны с одной и той же реальностью, но не сводятся к одному – единственному описанию. Неустранимая множественность точек зрения на одну и ту же реальность означает невозможность существования божественной точки зрения, с которой открывается „вид" на всю реальность" (17.289).

Следовательно, можно сказать, что реальность, изучаемая физикой, есть не какая-то данность, как это представляла классическая наука, а результат условий наблюдения. В связи с этим необходимо вспомнить, что „одна из причин противопоставления „двух культур" кроется в убеждении, что литература соответствует некоторой концептуальной реальности, в то время как наука выражает объективную реальность". И вот, „квантовая механика учит нас, что ситуация не столь проста", что „существенный элемент концептуализации подразумевается на всех уровнях реальности" (17.290).

„Вероятность" и „необратимость", которые являются главными понятиями квантовой теории, указывают на открытый характер квантовой системы и подчеркивают тот факт, что однозначная связь в цепи причинно-следственных отношений, о которой идет речь в ньютоновской физике, есть результат идеализации и что подобная „идеализация, описывающая мир как замкнутую систему на микроскопическом уровне, уже невозможна" (17.294).

Вместе с тем, не следует забывать, что „мы живем в плюралистическом мире, в котором обратимые и необратимые процессы сосуществуют в одной и той же расширяющейся Вселенной" (17.319). Вопреки Эйнштейну, который считал, что время, как необратимость, –иллюзия, анализ процессов

в биологии, геологии, социологии потребовал введения понятия „стрелы времени" и показал к тому же, что субъективистская интерпретация необратимости не находит поддержки в рамках современного научного мышления, но сформировать „объективную" теорию необратимых процессов тоже необычайно трудно (17.321). „Мы вынуждены принять плюралистический мир, в котором обратимые и необратимые процессы сосуществуют. Но такой плюралистический мир принять нелегко", – пишут авторы книги „Порядок из хаоса" (17.324).

Итак, все перевернулось в нашем понимании мира, оказалось, что природа не всегда подобна самой себе; „к своему изумлению мы открыли качественное многообразие природы", и это после того, как, если сказать словами Вольтера, не вызывало сомнения, что в этом мире „все управляется незыблемыми законами... все заранее предустановлено" и „все необходимо обусловлено" (17.324).

С открытием необратимого хода событий и с введением понятия „стрелы времени" изменяются наши представления о мире. „Мы не знаем, каким будет окончательное решение, но современная ситуация коренным образом отличается от ситуации полуторавековой давности. Материя теперь не есть нечто данное, она „конструируется", и в этом конструировании важная роль отводится понятиям необратимости и энтропии" (17.359).

На вопрос, не является ли природа внутренне случайной, И. Пригожин отвечает, что „необратимость есть источник порядка на всех уровнях. Необратимость есть тот механизм, который создает порядок из хаоса" (17.363).

Необратимость не иллюзия, как говорил Эйнштейн; она, по словам Пригожина, реальность, заключающая в себе темпоральность и множественность и не позволяющая единого математического описания мира, к чему до конца своей

жизни стремился Эйнштейн; рассматривая только замкнутую динамику, он игнорировал всякое действие извне, признавая для любой системы в мире лишь жесткую форму детерминизма, допускал возможность однозначного предсказания будущего в духе идеального совершенства того классического рационализма, корни которого ведут к философии Спинозы и Лейбница и который, по своей сущности, не отличается в принципе от того, что говорят теологи в терминах „судьбы" и „божественного порядка".

С введением понятия „необратимости" и с обнаружением факта развертывания эволюционного процесса во времени вырисовывается сложная диалектика перехода бытия к становлению и на первый план выходят темпоральность и множественность. Ясно, что при таком положении мы не в состоянии больше в каждом отдельном случае указать причину; во многих случаях (квантовая механика, биология, социология и др.) мы вынуждены говорить о статистической причинности, но это вовсе не означает отказа от рациональной формы описания мира; наоборот, вырисовывается новый подход к проблеме рационального и рождается та нетрадиционная форма рационализма, о которой говорит Башляр.

И. Пригожин и И. Стенгерс пишут, что „до недавнего времени существовал разительный контраст: внешний мир в противоположность испытываемой нами внутренней спонтанной активности и необратимости по традиции было принято рассматривать как автомат, подчиняющийся детерминистическим причинным законам. Ныне между двумя мирами происходит заметное сближение" (17.385). По словам авторов, „старое априорное различие между научными и этическими ценностями более неприемлемо... Ныне мы знаем, что человеческое общество представляет собой необычайно сложную систему, способную претерпевать огромное число бифуркаций, что подтверждается множеством

культур, сложившихся в истории человечества. Мы знаем, что столь сложные системы обладают высокой чувствительностью по отношению к флуктуациям. Это вселяет в нас одновременно и надежду и тревогу: надежду на то, что даже малые флуктуации могут усиливаться и изменять всю их структуру (это означает, в частности, что индивидуальная активность вовсе не обречена на бессмысленность), тревогу – потому, что наш мир, по-видимому, навсегда лишился гарантий стабильных, непреходящих законов. Мы живем в опасном и неопределенном мире, внушающем не чувство слепой уверенности, а лишь чувство умеренной надежды" (17.386), таков наш эволюционирующий, открытый и плюралистический мир, мир XX века.

§2. В ПОИСКАХ НОВОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ И СНОВА – ВОЛНА ИРРАЦИОНАЛИЗМА

А. ОТКРЫТАЯ НАУКА И ПРОБЛЕМА РОСТА НАУЧНОГО ЗНАНИЯ /К. ПОППЕР/

Новое видение природы, где на первый план вышли спонтанность, множественность, самоорганизация и открытость системы, в центре внимания поставило проблему рациональности и анализ роста научного знания. Мы уже говорили о „новом рационализме" Башляра, эта проблема стала интересовать и многих других философов этого времени, которых занимала изменяющаяся суть нашего эволюционирующего мира и проблема становления.

„Человечество переживает переходный период. В момент демографического взрыва наука должна, по-видимому, играть важную роль. Необходимо поэтому с большим вниманием, чем когда-либо, следить за тем, чтобы каналы связи между наукой и обществом оставались открытыми" (17.38), – пишут И. Пригожин и И. Стенгерс.

Природа, по их словам, говорит с нами на тысячу голосов, и мы обязаны её слушать (17.126); наука подразумевает активное воздействие на природу и вместе с тем является

попыткой понять мир (17.362); она является стремлением уловить суть необратимого хода событий и эволюционирующих процессов, попыткой понять глубокий смысл нашего необратимого, развивающегося существования во времени. Понятие „истины в данной ситуации" становится центральным для осмысления сущности объективного и деятельного в этом мире, для понимания перехода от бытия к становлению, и при этом, как правило, каждый раз в открытости современной науки вырисовывается категорическая необходимость отказа от знания простого, замкнутого и абсолютного – идеала Эйнштейна и всей классической науки.

Духом времени была порождена философская концепция К. Поппера, его критический рационализм, где он на основе идей неодарвинизма и принципа эмерджентного развития попытался осмыслить рост научного знания как эволюционного процесса, совершающегося в мире, когда, по его мнению, любое знание носит гипотетический характер и рассматривается в аспекте принципа фаллибилизма.

Неудачные попытки философов-аналитиков построить кумулятивный образ науки вызвали у Поппера, как и у многих других философов, желание заново пересмотреть существующие к этому времени философские взгляды. На основе такого пересмотра появилась философская концепция Поппера, главной проблемой которой стало исследование процесса получения нового знания. „Центральной проблемой эпистемологии, – пишет Поппер, – всегда была и до сих пор остается проблема роста знания. Наилучший же способ изучения роста знания – это изучение роста научного знания" (65.35).

Поппер не отрицает, что нечто подобное так называемому „логическому анализу" может играть некоторую роль в этом процессе, но категорически выступает против того, чтобы изучение роста знания было полностью сведено к

изучению использования языка и исследованиям языковых систем. Метод, которому отдает предпочтение Поппер, это метод „рациональной дискуссии"; суть его заключается „в ясной, четкой формулировке обсуждаемой проблемы и критическом исследовании различных её решений" (65.35-36).

Исследование своей главной проблемы, проблемы роста научного знания, Поппер начинает с анализа области эмпирических наук и в связи с этим в первую очередь сталкивается с проблемой индукции, с которой были связаны, традиционно, все попытки обоснования эмпирического знания.

Снова поднимая вопрос о достоверности индуктивных выводов и подчеркивая то обстоятельство, что „с логической точки зрения далеко не очевидна оправданность наших действий по выведению универсальных высказываний из сингулярных" (65.46), Поппер высказывает известную со времен Юма мысль, что любое число повторений эмпирического факта нисколько не гарантирует повторения его в будущем, и напоминает нам о том, что именно уверенность в этой повторяемости представляет собой основной стержень индуктивного вывода; она единственная позволяет нам говорить о сходстве прошлого с будущим и предоставляет возможность выхода за пределы прошлого опыта.

Логическая необоснованность этой уверенности становится причиной того, что Поппер приходит к антииндуктивизму; он пишет: „Теория ни в каком смысле не выводится из эмпирических свидетельств. Не существует ни психологической, ни логической индукции"; зато, по его мнению, „из эмпирических свидетельств может быть выведена ложность теории и этот вывод является чисто дедуктивным" (65.273-274).

Так, то обстоятельство, что на основе опыта нельзя получить подтверждения теории, наталкивает Поппера на мысль, что опыт может дать нам опровержение нашего

знания. Предпринимая детальный анализ методов дедуктивной проверки, Поппер пытается показать нам, что в рамках такого анализа можно рассматривать все проблемы, которые обычно называются „эпистемологическими" (65.54).

Называя мышление, связанное с признанием индуктивного метода и выражающееся в тенденции верифицировать наши высказывания путем подтверждения, догматическим, Поппер отдаст предпочтение так называемому критическому мышлению, суть которого – по его словам – заключается в постоянной готовности изменять (опровергать, фальсифицировать) наше знание. „Я отождествляю рациональную установку с критической, – пишет он. Суть такого отождествления состоит в том, что какое бы решение некоторой проблемы мы ни предлагали, мы сразу же самым серьезным образом должны стараться опровергнуть это решение, а не защищать его" (65.36).

Этот критический метод предположений и опровержений, или, как часто называет его Поппер, метод проб и ошибок, признается им единственной рациональной процедурой в процессе конструирования эмпирического знания. Получившаяся в результате этого теория критического рационализма носит в интерпретации Поппера дедуктивный характер и, как мы убедимся в дальнейшем, не справляется с поставленной задачей.

Итак, отмечая тот факт, что теории никогда эмпирически не верифицируются и что опыт не может дать нам логического обоснования истинности теории, Поппер выдвигает мысль о том, что отличительной чертой „эмпирических высказываний является их восприимчивость к пересмотру, т.е. то, что их можно критиковать и заменять лучшими высказываниями" (65.73).

В связи с этим, на место индуктивного метода верификации, который является критерием научности теории

для позитивистов, в роли нового критерия демаркации он выдвигает фальсифицируемость и заявляет, что всякая „эмпирическая система должна допустить опровержение путем опыта". Исходя из этого, он ставит целью определить научный статус теории на основе её осмысления в аспекте опровергаемости. (65.63).

Поппер считает, что при желании для любой теории можно найти подтверждение, или верификации, но, чем искать такой подтверждающий теорию эмпирический факт, лучше обратить внимание на то обстоятельство, что каждая „хорошая" научная теория является также запрещением появления определенных явлений. По мнению Поппера, чем больше теория запрещает, тем она лучше. Отсюда и его решение проблемы демаркации: „Теория не опровержимая никаким мысленным событием, является ненаучной", т.е. „неопровержимость представляет собой не достоинство теории, а её порок". Следовательно, „критерием научного статуса теории является – для Поппера – её фальсифицируемость, опровержимость, или проверяемость" (65.245).

Проводя различие между строго универсальными утверждениями типа: „все вороны черные" – и строго или чисто экзистенциальными утверждениями (утверждениями существования) типа: „существуют черные вороны", – Поппер соглашается, что законы природы всегда имеют форму строго универсальных утверждений; но, по его мнению, они свободно могут быть также „выражены в форме отрицания строго экзистенциальных утверждений, т.е. в форме утверждений несуществования" типа „не существует черных ворон" (65.93).

Исходя из этого, Поппер пишет, что „законы природы можно сравнить с „запретами"; они не утверждают, что нечто существует или происходит, а отрицают что-то. Именно в силу этого законы природы фальсифицируемы". Это

означает, что „если мы признаем истинным некоторое сингулярное высказывание, которое нарушает запрещение и говорит о существовании вещи, устраняемой законом, то этот закон опровергнут“ (65.95); „отрицание строго универсального высказывания всегда эквивалентно строго экзистенциальному высказыванию, и наоборот. Например, „неверно, что „все вороны черные“ означает то же самое, что и „существует ворон, который не черен“ или „существуют нечерные вороны“ (65.94).

Основная суть попперовских рассуждений заключается в том, что механизм получения фальсифицируемых выводов трактуется им как тип дедуктивного суждения. Он утверждает, что выдвинутый им критерий демаркации „основывается на асимметрии между верифицируемостью и фальсифицируемостью – асимметрии, которая возникает из логической формы универсальных высказываний“ (65.64).

Поппер пишет, что, хотя „...универсальные высказывания никогда не выводимы из сингулярных высказываний, последние могут противоречить им. Следовательно, посредством чисто дедуктивных выводов (с помощью modus tollens классической логики) возможно переходить от истинности сингулярных высказываний к ложности универсальных“. Он стремится убедить нас в том, что „такое рассуждение о ложности универсальных высказываний представляет собой единственный вид выводов чисто дедуктивного типа, который идет, так сказать, в „индуктивном направлении“, то есть от сингулярных высказываний к универсальным“ (65.64).

При этом он, конечно, признает, что чистые высказывания, как универсальные, так и экзистенциальные, являются эмпирически одинаково непроверяемыми, ибо нельзя с помощью опыта проверить ни то, что „все вороны черные“, ни то, что „не существует черных ворон“ (65).

Тем не менее, Поппер считает, что „оба вида строгих высказываний в принципе эмпирически разрешимы“, но

„только одним способом: они односторонне разрешимы". Т.е. „если обнаруживается, что нечто существует здесь и теперь, то благодаря этому строго экзистенциальное высказывание может быть верифицировано, а строго универсальное – фальсифицировано" (65.96).

Поппер всячески старается убедить нас в том, что „указанная асимметрия вместе с её следствием – односторонней фальсифицируемостью универсальных высказываний эмпирической науки не связана ни с каким логическим отношением. Напротив, соответствующие логические отношения являются симметричными. Универсальные и экзистенциальные высказывания формулируются симметрично. Асимметрия возникает только благодаря нашему критерию демаркации" (65.97).

Но ставится вопрос: не ошибается ли Поппер? т.е. действительно ли подобная асимметрия имеет демаркационную значимость? Дж. Агасси пишет, что „программа Поппера близка к логицизму" (66.146), и, видимо, он прав! Проверка сингулярных утверждений всегда требует у Поппера введения нового универсального утверждения, и этот процесс, по всей вероятности, попадает в порочный круг.

Хотя, критикуя позитивистов, Поппер пишет, что „попытка обосновать принцип индукции, исходя из опыта, с необходимостью терпит крушение, поскольку она неизбежно приводит к бесконечному регрессу" (65.49), но, признав позднее, что „из эмпирических свидетельств дедуктивным путем может быть выведена ложность теории" (65.65), он встает перед необходимостью определения эмпирического статуса сингулярных высказываний, и поиски в этом направлении ведут его в бесконечный регресс.

В свое время Пуанкаре, критикуя логистов, писал, что математики, представляющие это направление, слишком уж привыкли к своей атмосфере и „поэтому обнаружившиеся в

своих рассуждениях противоречия их не обескураживают, они пытаются внести изменения в свои правила с целью освобождения от этих противоречий, но при этом не могут дать уверенность в том, что другие противоречия не обнаружатся вновь" (40.396).

Поступая аналогично, Поппер часто меняет свои взгляды; например, убедившись в невозможности эмпирического обоснования сингулярных высказываний, он нам предлагает априоризм, подобный априоризму Канта, а позднее переходит к концепции „объективного знания", где с помощью понятия „третьего мира" пытается осмыслить характер мыслительного творчества. Анализируя эти разные периоды его деятельности, Дж. Агасси пишет, что Поппер, подобно Расселу, в конце концов отошел от логицизма, „но не так, как это сделал Рассел, ибо последний осознал свою неудачу" (66.146).

Позиция Поппера представляет собой своеобразный синтез эмпиризма, априоризма, конвенционализма и, наконец, идеализма в духе Платона и Гегеля.

Занимаясь проблемой обоснования эмпирического знания и ставя целью поиски не подтверждающих теорию эмпирических фактов, а фактов – фальсификаторов, Поппер на первом этапе своей деятельности пытается, как мы уже сказали, убедить нас в том, что „мы можем вполне последовательно интерпретировать законы природы и теории как подлинные высказывания, которые частично разрешимы, то есть они – по логическим основаниям – не верифицируемы, но асимметричным образом фальсифицируемы: это высказывания, проверяемые путем систематических попыток их фальсификации" (65.237).

Анализируя безрезультатные поиски логистов, Пункаре писал, что „некоторые из доказательств уже несколько раз возрождали из пепла, наподобие той лернейской гидры, у

которой вырастали новые головы... но здесь слишком много голов... Я обращаюсь поэтому только к непредубежденным людям, обладающим здравым смыслом" (40.369).

Предложенный Поппером дедуктивный путь асимметрической проверки Пуанкаре наверняка назвал бы появлением новой головы гидры, хотя в рассуждениях Поппера найти ошибку сразу очень трудно. Вспоминаются опять-таки слова Пуанкаре: „Когда я читал труды, посвященные этой проблеме, я всегда испытывал чувство беспокойства; я ожидал, что натолкнусь на petitio principi; и если не встречал этой логической ошибки с самого начала, то всегда опасался, что просмотрел её" (40.375).

Точно так же фальсифицируемость, как универсальный критерий демаркации, выглядит ненадежным, содержит в себе элемент верификации и,как типичный эмпирический метод, сталкивается на своем пути с известными нам уже трудностями.

Последние сразу дадут о себе знать, как только мы попытаемся выяснить взаимосвязь между чувственным опытом и базисными высказываниями об единичных фактах. Обнаружится, что проверка сингулярных утверждений требует введения нового универсального утверждения, которое не может быть проверено опытом и эта неустранимая универсальность ведет ход рассуждений в бесконечный регресс.

Принимая во внимание подобные трудности на пути определения эмпирического базиса сингулярных высказываний, Поппер главный вопрос своей эпистемологии формулирует так: „Как проверяем мы высказывания по их дедуктивным следствиям? И какого рода следствия мы можем отобрать для этой цели, учитывая, что они, в свою очередь, должны быть интерсубъективно проверяемы?" (65.130).

В связи с такой постановкой проблемы в первую очередь возникает вопрос о том, как следует понимать интерсубъек-

тивную проверяемость эмпирических высказываний по их дедуктивным следствиям. Чувствуя невозможность определения эмпирического статуса сингулярных высказываний и не разделяя также концепцию психологизма, объясняющего наши ожидания на основе повторений сходных ситуаций в терминах обычая и сходства, Поппер приходит к мысли, что „критерий демаркации следует рассматривать как выдвижение соглашения, или конвенции" (65.59).

По его мнению, „наши попытки наложить на мир те или иные интерпретации логически предшествуют наблюдениям сходства"; т.е. „мы не ждем пассивно повторений, которые внушают или навязывают нам регулярности, а сами активно пытаемся налагать регулярности на мир. Мы пытаемся обнаружить в вещах сходные черты и интерпретировать их на основе законов, изобретенных нами" (65.260).

Следовательно, согласно Попперу, „когда Кант говорит, что наш разум не выводит свои законы из природы, а налагает их на природу – он прав" (65.263). Поппер считает, что „объективность научных высказываний основана на возможности их интерсубъективной проверки" (65.68), и в аспекте такой „объективности" интерпретирует опыт.

Итак, обоснование эмпирического статуса сингулярных высказываний происходит у Поппера с помощью понятия „интерсубъективности", интерпретированной в духе трансцендентального априоризма Канта; тем самым, обращение к чувственному опыту приобретает у него формальный характер.

Интересно при этом отметить, что, наряду с априоризмом, Поппер признает, что „только тогда, когда некоторые события повторяются в соответствии с некоторыми правилами и регулярностями... наши наблюдения в принципе могут быть проверены каждым человеком". Он хочет этим сказать, что „только в результате повторений мы можем убедить себя в том, что имеем дело не с простым „совпа-

дением", а событиями, которые, вследствие их регулярности и воспроизводимости, являются в принципе интерсубъективно проверяемыми" (65.68).

Отсюда видно, что в своей методологической концепции, основывающейся на принципе фальсифицируемости, Поппер не может обойтись без индуктивных предположений, хотя и интерпретирует их с помощью понятия „априорной интерсубъективности", и, повторяя знакомую нам позицию Канта, утверждает, что правила регулярности предшествуют и определяют опыт.

Поппер пишет: „...Решение принять некоторое базисное высказывание и удовлетвориться этим причинно связано с нашим восприятием, в особенности с чувственным восприятием. Однако мы не пытаемся оправдать базисные высказывания, исходя из этих восприятий" (65.141).

Далее идет уже интересное рассуждение о том, что „соглашение о принятии или отбрасывании базисных высказываний... достигается при применении теории. Такое соглашение фактически является частью процесса применения теории, в ходе которого теория подвергается проверке" (65.141). Здесь и в дальнейшем Поппер неоднократно подчеркивает, что выбор базисных высказываний происходит в процессе применения теории, когда последняя подвергается проверке. Эта мысль – главный стержень его методологии.

Поппер считает, что теория врожденных идей является абсурдом, но допускает, что каждый организм обладает врожденными реакциями – „ожиданиями" и „одной из наиболее важных среди этих ожиданий и надежд является надежда обнаружить регулярность" (65.263); „мы рождаемся с ожиданиями, со „знанием", которое хотя и не является верным a priori, однако психологически, генетически и логически априорно, т.е. предшествует всякому наблюдению" (65.263), – пишет он.

Говоря об априоризме Канта, Поппер подчеркивает, что „Кант упустил различие между психологически априорными способами мышления или реагирования и априорно значимыми убеждениями"; по мнению Поппера, „ожидание не является a priori значимым". Он пишет, что „различие между априорно значимым ожиданием и ожиданием, которое генетически и логически предшествует наблюдению, но не является априорно значимым, является более тонким" (65.263).

Следовательно, по его мнению, Кант ошибался, когда полагал, что законы, изобретенные нами, „необходимо истинны или что мы всегда добиваемся успеха, налагая их на природу" (65.263). Признавая априоризм Канта, но отвергая связанную с ним „необходимость", Поппер признает органическую связь между эмпирическим и теоретическим уровнями знания и, приписывая любому знанию гипотетический характер и подчеркивая подверженность ошибкам любой научной мысли, придает своей эпистемологии фаллибилистический характер.

„Очень часто природа успешно сопротивляется, заставляя нас отбрасывать наши законы как опровергнутые, но пока мы живы, мы можем делать новые попытки" (65.264), – пишет он. На основе таких рассуждений вырисовывается критическая позиция автора, которая хотя и допускает определенные ожидания, но в то же время, в отличие от догматизма, легко идет на всякие модификации и отбрасывания старых законов.

Поппер пишет, что догматизм является следствием того, что „мы ожидаем существования регулярностей повсюду и пытаемся искать их даже там, где их нет... Мы придерживаемся наших ожиданий даже в том случае, когда они являются неадекватными и когда мы должны были бы признать свое поражение" (65. 264-265).

Отсюда следует, что между догматической и критической позициями существует принципиальное различие, которое заключается в том, что первая связана с тенденцией во что бы то ни было верифицировать наше знание и подтвердить его даже тогда, когда появляются опровержения, а вторая готова проверить, изменить и даже фальсифицировать его.

При этом Поппер считает, что „критическая позиция не столько противопоставляется догматической, сколько „накладывается" на неё" (65.266); она ставит целью найти в нашем знании слабые места и прибегает с этой целью к логическому анализу теории.

Итак, из того, что мы не располагаем логическими средствами, с помощью которых могли бы свести истинность научных высказываний к нашему чувственному опыту, и что при любом желании абсолютной строгой проверки эмпирического знания бесполезно обращаться к подтверждающим эмпирическим фактам, Поппер выводит свой основной тезис о том, „что науку следует характеризовать используемой в ней методологией, то есть нашими способами обращаться с научными системами, тем, что мы делаем с ними и что мы делаем для них" (65.75).

Эти специальные методологические правила, с помощью которых определяются условия фальсификации теории, рассматриваются им как конвенции априорного типа (65.78). Поппер пишет: „Философия конвенционализма заслуживает большего уважения за то, что она помогла прояснить отношения между теорией и экспериментом. Конвенционалисты в отличие от индуктивистов осознали возможность той роли, которую играют в поведении и интерпретации научных экспериментов наши действия и операции, планируемые в соответствии с принятыми нами соглашениями и дедуктивными рассуждениями. Я считаю конвен-

ционализм системой, которая последовательна и которую можно защитить" (65.107).

В этой новой оценке конвенционализма, которая требует нового анализа отношения между теорией и экспериментом, в отличие от кумулятивистской эпистемологии позитивистов, на первый план выдвигаются проблемы роста и развития научного знания и наряду с положительными моментами вырисовывается в целом ошибочная позиция Поппера.

В дальнейшем мы увидим, как своеобразный синтез априоризма Канта с конвенционализмом с помощью понятия „третьего мира" формируется у Поппера в рациональной теории эмерджентности, где автор весьма непоследовательно и неубедительно пытается доказать нам, что предложенный им метод выбора между конкурирующими теориями не носит произвольного характера.

Мы не можем признать, что такая позиция Поппера является возрождением подлинной эпистемологии, как это считает сам автор (65.75); на наш взгляд, точнее сказать, что в лице теории Поппера родилась еще одна форма скептицизма.

От этого убеждения не освобождает нас голословное заявление автора о том, что „положение о погрешимости (fallibility) нашего знания, или тезис, согласно которому все наше познание представляет собой догадки... не должно использоваться в поддержку скептицизма или релятивизма". Поппер пытается убедить нас в том, что „из того факта, что мы можем заблуждаться, а критерия истинности, который уберег бы нас от ошибок, не существует, отнюдь не следует, что выбор между теориями произволен или нерационален" (65.387).

Но следует отметить, что только на основе тщательного изучения сложной диалектики познавательного процесса и глубокого анализа объективной сущности этой диалектики

сможем мы приобрести уверенность, что выбор между теориями не носит произвольного характера и что процессу становления научного знания действительно присуща рациональность.

Однако в теории Поппера такого анализа нет; следовательно, признание рационального характера научного прогресса выглядит у него формальным.

Видя, что не существует логического основания эмпирической проверки (верификации и фальсификации) научного знания, Поппер делает заключение о том, что вопрос, на чем основывается наше знание и как можем мы оценить его (оправдать или оградить от сомнений), не является вообще вопросом эпистемологии.

Он пишет: „С логической точки зрения проверка теории зависит от базисных высказываний, принятие или отбрасывание которых в свою очередь зависит от наших решений. Таким образом, именно решения определяют судьбу теории" (65). В этих пределах ответ его на вопрос: как мы выбираем теорию? – является, в сущности, ответом конвенционалиста.

Поппер утверждает, что выбор теории частично определяется соображениями полезности. Однако, пишет он, несмотря на это, существует значительное различие, и оно, по его словам, заключается в том, что конвенция или решение непосредственно не определяет принятия универсальных высказываний, но является частью процесса принятия сингулярных, то есть базисных высказываний (65.144-145). Вряд ли такое различие можно считать значительным.

Действительно, проверка теории у Поппера зависит от базисных высказываний, которые имеют форму сингулярных экзистенциальных высказываний типа „такое-то и такое-то событие имеет место в области К"; и суть эмпирического метода в понимании Поппера заключается в том,

„что конвенция непосредственно определяет не принятие нами универсальных высказываний, а является частью процесса принятия сингулярных, то есть базисных высказываний". „Я утверждаю, – подчеркивает он, – что окончательно решает судьбу теории только результат проверки, то есть соглашение о базисных высказываниях" (65.145), и повторяет, что от конвенционалистов отличает его только убеждение в том, что по соглашению выбираются не универсальные, а сингулярные высказывания.

Но такая разница несущественна, и, следовательно, обе позиции приводят нас фактически к одному и тому же результату, который, говоря словами Поппера, выглядит так: „В эмпирическом базисе объективной науки нет ничего „абсолютного". Наука не покоится на твердом фундаменте фактов. Жесткая структура её теории поднимается, так сказать, над болотом". В термин „базис" вкладывается при этом „иронический оттенок: это такой базис, который не является твердым" (65.147-148), – пишет он.

Как видим, в отличие от индуктивистов, Поппер не считает, что „теория суть не что иное, как высказывания о регулярных совпадениях"; скорее наоборот, согласно ему, сами эти „связи между нашими различными восприятиями выявляются и выводятся при помощи теорий, которые мы подвергаем процессу проверки" (65.142).

При этом Поппер принципиально подчеркивает, что „теория господствует над экспериментальной работой от её первоначального плана до её последних штрихов в лаборатории" (65.143); согласно ему, „теория есть инструмент, проверка которого осуществляется в ходе его применения и о пригодности которого мы судим по результатам таких применений" (65.144).

Следовательно, выбор между научными теориями делается им не на основе попыток логического сведения теории

к опыту (как это делали позитивисты), а на основе пригодности теории к выживанию. В чем же тогда заключается механизм роста научного знания у Поппера?

Во-первых, следут отметить, что хотя при построении своей теории научного метода Поппер полностью опирается на аппарат математической логики, вследствие чего выдвинутый им метод, как мы уже видели, носит дедуктивный характер, но, по его словам, отнюдь „не это изумительное по форме дедуктивное развертывание системы делает теорию рациональной, а то, что мы можем критически проверить её, то есть сделать её предметом опровержений..." Следовательно, „рациональность науки – для Поппера – состоит в рациональном выборе новой теории, а не в дедуктивном развитии теории" (65.334).

При этом, важно отметить, что выбор теории осуществляется Поппером не с помощью понятия „истины", а на основе такого свойства теории, как „правдоподобность" или „правдоподобие", которое не есть вероятность в смысле исчисления вероятности, как это понимали позитивисты.

Позиция Поппера заключается в том, что „если в науке мы стремимся к высокоинформативному содержанию, если рост знания означает, что мы знаем больше, что мы знаем а и в, а не только одно а и что содержание наших теорий возрастает, то мы должны согласиться с тем, что в науке мы стремимся к низкой вероятности" (65.331).

Но низкая вероятность подтверждения теории означает высокую вероятность её фальсификации; исходя из этого, Поппер делает вывод, „что высокая степень фальсифицируемости, опровержимости или проверяемости является одной из целей науки – такой же целью, как высокоинформативное содержание" (65.332); это означает, что критерием приемлемости теории является её проверяемость (невероятность); только теория, в высокой степени проверяемая (невероятная) и достойная проверки, приемлема.

Чтобы усовершенствовать представленную таким образом картину науки, как деятельности, рациональность которой состоит в том, что мы учимся на наших ошибках, Поппер подчеркивает, что его позиция не предполагает, „что наука прогрессирует от теории к теории", представляя „собой последовательность улучшающихся дедуктивных систем" (35).

Согласно ему, мы должны „рассматривать науку как прогрессирующую от одной проблемы к другой – от менее глубокой к более глубокой проблеме" (65.335). Наука, пишет он, начинается с проблем, а последние рождаются в тех случаях, когда наши теории приводят нас к трудностям и противоречиям; следовательно, „наиболее весомый вклад в рост научного знания, который может сделать теория, состоит из новых, порождаемых ею проблем" (65.336).

Именно на основе такого подхода осмысляется Поппером рост научного знания, который ведет нас от одних, менее глубоких проблем к другим, более глубоким и „характеризуется растущей способностью к выдвижению новых проблем" (65.336).

Подчеркивая принципиальную неосуществимость программы верификационистов, которая выражается в невозможности установления позитивных оснований, оправдывающих истинность научных теорий, Поппер развивает свою позицию фаллибилизма, согласно которой „рациональность науки заключается не в том, что она по традиции прибегает к эмпирическим свидетельствам в поддержку своих положений, а исключительно в критическом подходе, который, конечно, наряду с другими аргументами критически использует также и эмпирические свидетельства" (65.346).

Ясно, что исходя из этого наука для Поппера не может иметь ничего общего с поисками достоверности, вероятности и надежности; он пишет: „Осознавая свою способность

ошибаться, мы стремимся лишь к критике и проверке наших теорий в надежде найти наши ошибки, чему-то научиться на этих ошибках и, если повезет, построить лучшие теории" (65.346).

„Каждый раз, когда нам удастся обнаружить ошибку, наше знание продвигается на шаг вперед... мы умеем извлекать уроки из наших собственных ошибок" (65.388). Из того факта, что мы не застрахованы от заблуждений, и из убеждения, что стремление к достоверности ошибочно, не следует, по словам Поппера, „что было бы ошибочным стремиться к истине. Наоборот, понятие заблуждения подразумевает понятие истины как образец, которого, впрочем, можем не достигать" (65.387-388).

Как видим, фаллибилистическая концепция Поппера не отрицает, что наше знание способно расти: „Мы можем учиться и мы способны расти в своем знании, даже если мы никогда не можем что-то познать, то есть знать наверняка", – читаем мы у него (65.398).

Проводя деление философов на верификационистов, или джастификационистов, – „позитивистов" и фаллибилистов (или, как он их называет, „негативистов", к которым причисляет и самого себя), Поппер отмечает, что для фаллибилиста характерно то, что он всегда помнит, что даже временное признание теории является рискованным; поэтому фаллибилист настроен на критический анализ всякой теории, не всегда при этом будучи уверенным в том, что он подвергает сомнению то, что нужно; но так как он не ищет несомненности, то это для него не имеет значения (65.361).

Итак, если верификационисты, т.е. индуктивисты, видели оправдание научных убеждений в исчислении вероятности подтверждения, то фаллибилист, наоборот, обостряет внимание на низкой вероятности теории, так как именно она показывает ему высокую степень фальсифицируемости.

„В то время как верификационисты тщетно ищут эффективные позитивные аргументы в поддержку своей концепции, мы видим рациональность нашей теории в том, что мы выбрали её как лучшую по сравнению с её предшественницами и она может быть подвергнута более строгим проверкам" (65.376), – пишет Поппер.

В этом и выражается та способность к выживанию, которая определяет правдоподобность (а не истинность) теории и направление роста научного знания у Поппера. Согласно ему, только исходя из этой позиции можно осмыслить рациональный характер науки, который представляет собой суть критического метода и позволяет нам сказать, что выбор между конкурирующими теориями не является полностью произвольным.

При этом Поппер, конечно, игнорирует априорно-конвенционалистический характер своей теории и пытается убедить нас в том, что его „учение о погрешимости" (фаллибилизм), в котором в понятиях „выживания" и „правдоподобности" выражается суть науки и научного прогресса, не представляет собой форму скептицизма. С этим нельзя, конечно, согласиться.

Но несмотря на то, что фаллибилизм Поппера, в котором трансформируется априоризм Канта, является формой скептицизма, следует всё-таки отметить, что в нем по-своему выражается характер новой науки и содержится рациональное зерно для более глубокого понимания диалектики эмпирического и теоретического в современной научной мысли.

Замечая трудности своей теории, связанные, с одной стороны, с невозможностью логического обоснования эмпирического знания в терминах фальсификационизма, не впадая при этом в бесконечный регресс, а с другой – с неубедительностью концепции „скрытого априоризма конвенци-

оналистического толка" (65.16), Поппер, как пишет В.И. Садовский, чтобы дополнить свою эпистемологию онтологическими рассуждениями, вводит понятие „третьего мира" (65.25); при этом, первым миром он называет физические объекты и явления, вторым – мир состояний сознания, а третьим – мир объективного содержания мышления, возвращающего нас назад, к Платону и Гегелю (65.439).

Поппер выражает свою мысль следующим образом: „Я полагаю отчасти подобно наивному реалисту, что существует физический мир и мир состояний сознания и что они взаимодействуют между собой, и я считаю также, что существует третий мир. Обитателями моего третьего мира являются прежде всего теоретические системы, другими важными его жителями являются проблемы и проблемные ситуации. Однако, наиболее важными обитателями... являются критические рассуждения и то, что может быть названо состоянием дискуссий или состоянием критических споров" (65.440-441). Этот „третий мир", независимое существование которого старается обосновать автор, представляет собой мир объективного знания и имеет, как утверждает Поппер, много общего с платоновским миром идей и с объективным духом Гегеля.

Подчеркивая значительную степень автономности третьего мира, мира объективного знания, Поппер противопоставляет свою позицию позиции, как он их называет, „философов веры", таких, как Локк, Беркли, Юм, Кант, Рассел и др., которые знание или мышление понимали в субъективном смысле; в отличие от них Поппер пишет: „Ученые действуют на основе догадок или, если хотите, субъективного убеждения относительно того, что обещает неминуемый рост третьего мира объективного знания" (65.445).

„Третий мир есть естественный продукт человеческого существа, подобно тому как паутина является продуктом

поведения паука", – считает он; но, при этом, Поппер подчеркивает, что третий мир, несмотря на то, что представляет собой продукт нашей деятельности, является автономным и что посредством взаимодействия между нами и этим миром происходит рост объективного знания. Поппер пишет, что „существует тесная аналогия между ростом знания и биологическим ростом, т.е. эволюцией растения и животных" (65.446-447).

Так, вводя понятие третьего мира для анализа творческой деятельности ученых, связанной с рискованными догадками, пробами и ошибками, Поппер высказывает мысль о том, что научное исследование развивается подобно жизни, и старается обосновать понятие „третьего мира" с помощью сравнения процесса роста знания с биологической эволюцией.

Он считает, что животные и растения, так же как и ученые, постоянно решают „свои проблемы посредством метода конкурирующих предварительных пробных решений и устранений ошибок", и утверждает, что „подобные решения, которые животные и растения включают в свою анатомию и свое поведение, являются биологическими аналогами теории и наоборот" (65.486).

„Метод проб и ошибок применяется не только Эйнштейном, но – в более догматической манере даже амебой", – пишет Поппер, замечая при этом, что „критический подход можно описать как сознательную попытку подвергнуть наши теории всем трудностям естественного отбора" (65.269).

По мнению Поппера, все процессы, включающие в себя изобретения и отбор, могут быть описаны рациональной теорией эмерджентности, ступенями которой являются прежде всего новые проблемы, создающиеся посредством устранения ошибок.

„Постулируя существование мира – 3, Поппер, – как пишет В.И. Садовский, – пытается решить одну из кардинальных философских проблем определения объективного характера человеческого знания" (65.25), но результатом этой попытки стала объективно-идеалистическая позиция типа философских воззрений Платона и Гегеля, хотя определенно измененная фаллибилистическими взглядами автора, подкрепленными, со своей стороны, априоризмом и конвенционализмом.

Объявив, что критерий научности теорий нельзя искать ни в опыте, ни в априорных формах мышления, и признав единственно реальной проблемой эпистемологии проблему роста научного знания, Поппер дал нам решение этой проблемы в рамках рациональной, антидиалектической теории эмерджентности реалистического толка.

Допуская существование „объективного знания" для объяснения мыслительного творчества и подчеркивая автономность этого „третьего мира", Поппер в то же время признает, что „объективное знание создается и накапливается субъектом", указывая этим, что процесс творческой деятельности субъекта базируется на выработанном коллективно „объективном знании", т.е. на полученном человечеством содержании „третьего мира" (67).

После этого не удивительно, что целью эпистемологии Поппера становится изучение этого – определяющего характер его интеллектуального творчества – „третьего мира", мира „объективного знания". Поппер утверждает, что прогресс науки есть переход от одной „проблемной ситуации", возникшей в мире „объективного знания", к другой, более глубокой проблеме.

Механизм этого перехода, который не носит кумулятивного характера, осмысляется Поппером в рамках критического рационализма, когда постоянная потребность в

критическом обсуждении теории рождает „проблемную ситуацию", ведущую к созданию новой теории. Такая замена одних теорий другими не сопровождается у Поппера анализом с целью проверки их „истинности", а носит, как говорит он, „наступательно-оборонительный" характер с постоянными попытками опровергнуть конкурирующую теорстическую конструкцию.

Следовательно, в процессе роста научного знания ученый интересуется экспериментами не для того, чтобы найти подтверждение рассматриваемой теории и увеличить, тем самым, степень доверия к ней, а с целью ослабить её позиции, обнаружить проблемную ситуацию и на основе последней перейти к новой теории; т.е. в науке, согласно Попперу, каждый мыслитель стремится не к оправданию своих результатов, а к их критическому анализу; при этом, критическая позиция направлена против самых влиятельных, догматических убеждений, чтобы обнаружить в них слабые места, выявить проблемную ситуацию и способствовать этим рождению новой гипотезы.

В этом суть критерия относительной приемлемости, или потенциальной прогрессивности, который заставляет нас, согласно Попперу, постоянно помнить, что „все теории являются и остаются гипотезами: они суть предположения (doxa), в отличие от несомненного знания (epistēmē)" (65.300). Отсюда убеждение Поппера в том, „что даже самые лучшие наши теории будут со временем превзойдены и заменены лучшими теориями"; хотя мы вовсе не стремимся „создавать теории таким образом, чтобы они были превзойдены" (65.370).

Исходя из своей позиции, Поппер настаивает на том, „чтобы устранить тривиальные теории и теории ad hoc" (65.370). Он заявляет, „что цель науки состоит в построении объяснительных теорий, которые как можно меньше

являются теориями ad hoc", и отмечает вместе с тем, „что вероятностная теория индукции неосознанно, но и неизбежно подразумевает теорию, которая в наибольшей степени является теорией ad hoc" (65. 284), еще раз подчеркивая этим обоснованность линии антииндуктивизма.

Под конец хотим еще раз отметить, что в рамках метода критического анализа Поппера существенную роль сохраняет строгий логический анализ; но последний выступает здесь не только как метод доказательства, с помощью которого переходим мы от истинности одних утверждений к истинности – других, а еще как средство выявления слабых мест теории, т.е. как часть единственно-рационального метода обоснования научного знания – метода критического анализа, способствующего выдвижению новых предпосылок для более содержательной (имеющей большее количество эмпирической информации) и более „правдоподобной" теории, являющейся, со своей стороны, логически более строгой и обладающей большей объяснительной и предсказательной силой, чем предыдущая, без всякой при этом претензии на истинность.

Вследствие всего этого в эпистемологии Поппера, основой которой является выраженный в фальсификационизме антииндуктивизм, научное знание представляется как допускающие эмпирическое опровержение гипотетико-дедуктивные конструкции „третьего мира", возникшие, со своей стороны, на базе релятивизма априорно-конвенционалистического толка. Наука, согласно этой концепции, развивается посредством предположений и опровержений, когда в отношении отдельной теории не ставится вопрос об её истинности или ложности, а оценивается она только на основе критического анализа её способности к выживанию; суть такого анализа заключается в постоянном стремлении обнаружить ложность нашего знания и сознательно подвергнуть наши теории всем трудностям естественного отбора.

Резюмируя сказанное, можно констатировать следующее:

1. Центральной проблемой эпистемологии Поппера является проблема роста знания; при анализе этой проблемы он вводит новое понимание понятия „рациональности", суть которой, по его словам, состоит в рациональном выборе теории, а не в дедуктивном развертывании теоретической системы в духе классического рационализма.

2. Занимаясь проблемой демаркации и развивая концепцию антииндуктивизма, Поппер на место индуктивного метода верификации выдвигает фальсифицируемость и, утверждая, что „всякая эмпирическая система должна допустить опровержение путем опыта", пытается доказать нам, что из эмпирических свидетельств дедуктивным путем можно вывести ложность теории.

3. Впадая в бесконечный регресс при определении эмпирического базиса, Поппер делает заключение, что „критерий демаркации следует рассматривать как выдвижение соглашения, или конвенции". Согласно ему, „когда Кант говорит, что наш разум не выводит свои законы из природы, а налагает их на природу" – он прав. Исходя из этого, Поппер пытается обосновать эмпирический статус сингулярных высказываний с помощью понятия „интерсубъективности", интерпретированной в духе трансцендентального априоризма Канта, после чего обращение к чувственному опыту приобретает у него формальный характер.

4. Признавая, что базисные высказывания принимаются нами в результате соглашения, Поппер подчеркивает вместе с тем, что выбор этих высказываний происходит в процессе применения теории. В этом он видит разницу между своей позицией и позицией Канта. Разница эта заключается в основном в том, что эпистемология Поппера носит фаллибилистический характер (любое знание является гипотетическим и подвержено ошибкам); в ней не признается врож-

денное знание и хотя говорится, что организм обладает врожденными реакциями – „ожиданиями", но в то же время допускаются определенные модификации и отбрасывание старого.

5. В критической позиции Поппера ставится цель найти слабые места в нашем знании, т.е. не верифицировать, а фальсифицировать теорию; но методологические правила, с помощью которых определяются условия фальсификации, рассматриваются им как конвенции априорного типа.

6. Поппер не считает, что „теория суть не что иное, как высказывания о регулярных совпадениях", скорее наоборот: сами эти „связи между нашими различными восприятиями выявляются и выводятся при помощи теорий, которые мы подвергаем процессу проверки". При этом Поппер неоднократно подчеркивает, что „теория господствует над экспериментальной работой от её первоначального плана до её последних штрихов в лаборатории".

7. Он рассматривает науку как прогрессирующую от одной проблемы к другой – от менее глубокой к более глубокой. Порождаемые теорией проблемы определяют, по его словам, вклад, внесенный ею в рост научного знания.

8. Научное знание рассматривается Поппером как допускающие эмпирическое опровержение гипотетико-дедуктивные конструкции „третьего мира". „Третий мир", мир объективного знания, с одной стороны, представляет у Поппера результат деятельности познающего субъекта, а с другой – как уже готовый реальный продукт стоит перед субъектом. На основе взаимодействия субъекта с этим миром происходит рост научного знания, когда замена одной теории другою объясняется концепцией эмерджентности.

9. Выбор между научными теориями делается им на основе пригодности теории к выживанию, когда с помощью критического подхода наши теории сознательно подвергаются всем трудностям естественного отбора.

10. Фаллибилистическая эпистемология Поппера, в которой в понятиях „выживания“ и „правдоподобности“ выражена суть науки и научного прогресса, – новая форма скептицизма.

11. В области социальной философии такая позиция приводит к отрицанию объективных законов общественного развития; вводя понятие „открытого общества“ и выступая в защиту мировоззрения, которое отвергает догмы, Поппер впадает в другую крайность и на базе априорно-конвенционалистического фаллибилизма строит философскую концепцию скептического толка; выдвинутая им методология выбора „базисного утверждения“ толкает философскую мысль на новый анализ проблемы „иррационального“ и „мистического“; предоставляя большой простор для новой интерпретации этих понятий, Поппер в своей философской системе приходит к отрицанию индукции и, развивая линию антииндуктивизма, отдает предпочтение интуитивизму с явно выраженным нерациональным статусом.

Б. СТРУКТУРА НАУЧНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ /Т. КУН/

Фаллибилизм априорно-конвенционального толка, появившийся в критическом рационализме Поппера, толкнул американских, английских и австрийских философов к более явно выраженному релятивистскому толкованию проблемы знания (Т. Кун), что привело философскую мысль западных стран к иррационализму (П. Фейерабенд). Но следует отметить, что философы этого направления подняли весьма серьезные вопросы, касающиеся динамики научной мысли, и вскрыли её сугубо проблематичный характер.

Чтобы лучше разобраться в положительных и отрицательных чертах этой философской тенденции, начнем с анализа методологической концепции Т. Куна. Не разделяя антииндуктивизм Поппера и сомневаясь в том, что фальсифицирующий опыт может существовать в действительнос-

ти, Кун пишет: „...Если только серьезная неудача достаточна для опровержения теории, тогда последователям Поппера потребуется некоторый критерий „невероятности" или „степени фальсифицируемости". В разработке такого критерия они почти наверняка столкнутся с тем же самым рядом трудностей, который возникает у защитников различных теорий вероятностной верификации" (68.186).

Развивая правильную мысль о том, что фальсификационизм и индуктивизм являются вариациями одной и той же эмпирической методологии, Кун суть своей концепции видит „в соединении верификационных и фальсификационных тенденций, в котором вероятностное сравнение теорий будет играть центральную роль" (68.187).

Строя свою позицию на принципах историзма, Кун утверждает, что история науки является основным базисом истинной методологии; согласно ему, именно изучение истории науки толкает философов к обобщениям методологического характера, предоставляет им возможность обоснования априорных логико-гносеологических принципов и является основным критерием в окончательной оценке методологической системы (69).

Отвергая кумулятивные представления о развитии науки, Кун признает значение эмпирических процедур в формировании научной теории; отрицая вслед за Поппером допущение существования всякого нейтрального языка наблюдения, он, тем не менее, подчеркивает роль реальной научной практики для признания той или иной методологической концепции (69).

Историю науки Кун рассматривает как выражение постоянного соперничества между различными представлениями о природе и подчеркивает, что каждое из этих представлений связано с определенным научным сообществом. Для осмысления научного прогресса Кун вводит понятие „па-

радигмы". „Под парадигмами я подразумеваю признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают модель постановки проблем и их решений научному сообществу", – пишет он (68.11).

При этом, следует отметить, что, по мнению Куна, определяемые разными парадигмами научные сообщества представляют собой не различающиеся между собой какими-то простыми недостатками используемых методов школы, а школы, отличающиеся друг от друга „тем, что мы будем называть несоизмеримостью способов видения мира и практики научного исследования в этом мире" (68.20).

Именно эта мысль о „несоизмеримости" научных теорий, содержавшая в себе уже определенное зерно иррационализма, толкает в дальнейшем некоторых философов к более глубоким формам иррационалистических рассуждений (Фейерабенд).

Вводя понятие „парадигмы" для характеристики специфики научного сообщества, Кун с его помощью определяет другое понятие, понятие „нормальной науки"; целью последней, согласно Куну, является „описать исследование как упорную и настойчивую попытку навязать природе те концептуальные рамки, которые дало профессиональное образование" (68.21). „Нормальная наука", по словам Куна, представляет собой ту область, на развитие которой уходит основное время большинства ученых и которая полностью основывается на допущении, что „научное сообщество знает, каков окружающий нас мир" (68.21).

Стремление сообщества защитить свое представление о мире от всяких возникших перед ним противоречий толкает научную мысль на определенные изменения, доходящие иногда до изменения профессиональных предписаний. Хотя последнее происходит весьма редко, но всякий раз, когда такое наблюдается, это означает возникновение исключи-

тельной ситуации, которую Кун называет „научной революцией".

Появившаяся после этого новая научная теория предполагает изменение в правилах, которыми руководствовались ученые в старой практике нормальной науки; никогда, поэтому, новая теория не будет, согласно Куну, простым приращением к старому знанию (68.23).

Итак, в понимании Куна, „нормальная наука – это в высокой степени детерминированная деятельность", которая совершенствует определяемую данной парадигмой структуру научного знания, всячески стремясь сохранить её; но к тому же, по его же словам, „вовсе нет необходимости в том, чтобы она (эта деятельность, Г.С.) была полностью детерминирована определенными правилами" (68.66); всегда, когда изменения в профессиональных предписаниях станут необходимыми, мы будем иметь дело с „научной революцией".

Из вышесказанного хорошо видно, что понятия „парадигмы" и „нормальной науки" – органически связаны между собой. Согласно Куну, в рамках нормальной науки ученые никогда не стремятся к революционным переворотам, а стараются сохранить и лучше разработать те представления о мире, которые заведомо предполагает данная парадигма. Проблемы, которые возникают при такой разработке научной мысли, бывают как теоретическими, так и эмпирическими, и Кун всячески подчеркивает, что отбор экспериментов, так же как и теоретические рассуждения в русле нормальной науки, полностью зависят от определяющей научное сообщество парадигмы; следовательно, каждая новая парадигма предполагает соответствующее новое определение области исследования.

Если тщательно рассмотреть деятельность ученого в рамках нормальной науки, то создается такое впечатление,

„будто бы природу пытаются втиснуть в парадигму, как в заранее сколоченную и довольно тесную коробку“ (68.43); но с определенного момента, когда как в эмпирическом, так и в теоретическом аспектах поле нормальной науки будет исчерпано, возникнут – как говорит Кун – т.н. экстраординарные проблемы. Они, как правило, вынуждают ученых отказаться от старой парадигмы и становятся причиной научных революций. Принимаемая, вследствие этого, в качестве новой парадигмы научная теория должна казаться лучше, чем конкурирующие с ней другие теории (68.36-55).

Итак, первое основное утверждение Куна заключается в том, что в процессе разработки парадигмы ученые никогда не стремятся к революционным изменениям, что деятельность ученого в рамках „нормальной науки“ в высшей степени детерминирована и носит кумулятивный характер; суть этой деятельности выражается в постоянном стремлении расширить пределы научного знания и повысить точность в применении парадигмы.

Подобная работа включает в себя решение „всевозможных сложных инструментальных, концептуальных и математических задач-головоломок“ (68.58) с целью критической проверки установленной позиции и приведения теории и факта в соответствие, путем поисков подтверждения или опровержения (верификация и фальсификация); нормальная форма этой деятельности, согласно Куну, изменится только тогда, когда появятся аномалии, т.е. возникнут экстраординарные проблемы и окажется, что природа нарушает предугаданные парадигмой ожидания, определяющие развитие нормальной науки (68.78).

Важно при этом отметить, что аномалии такого рода появляются исключительно на фоне парадигмы и чем более точна и развита парадигма, тем более чувствительным индикатором она выступает для обнаружения кризисных

ситуаций, приводящих, со своей стороны, к изменениям в парадигме (68.92).

Кун утверждает, что полное и глубокое осознание возникших аномалий является необходимой предпосылкой для замены старой парадигмы; тем самым можно сказать, что аномалия представляет собой единственно реальную основу возникновения новой теории; она выступает как ядро кризиса перед революционным переворотом в научной мысли.

Определяя место нормальной науки в процессе формирования научного знания, Кун подчеркивает, что в тех случаях, когда ученые на основе принятых ими представлений оказываются перед кризисной ситуацией и убеждаются в непригодности старой парадигмы, они не всегда отказываются от неё сразу; „достигнув однажды статуса парадигмы, научная теория объявляется недействительной только в том случае, если альтернативный вариант пригоден к тому, чтобы занять её место" (68.106).

Согласно Куну, „вынесение приговора, которое приводит ученого к отказу от ранее принятой теории, всегда основывается на чем-то большем, нежели сопоставление теории с окружающим нас миром". В связи с этим „решение отказаться от парадигмы всегда одновременно есть решение принять другую парадигму, а приговор, приводящий к такому решению, включает как сопоставление обеих парадигм с природой, так и сравнение парадигм друг с другом" (68.106).

Именно поэтому утверждает Кун, что аномалии и контрпримеры не приводят ученых сразу к отказу от старой парадигмы, а происходит так, что ученые даже после обнаружения кризисной ситуации долго еще ищут бесчисленные интерпретации и модификации теории ad hoc, чтобы элиминировать возникшее противоречие; нередко вслед-

ствие этого им удается избегнуть кризиса, но во всех тех случаях, когда старания ученых элиминировать противоречия оказываются безрезультатными и аномалия – больше, чем рядовая головоломка нормальной науки, начинается „переход к кризисному состоянию, к периоду экстраординарной науки" (68.112-113).

Всякое появление аномалии означает в концепции Куна отклонение от пути нормальной науки и, как правило, порождает сомнение в целесообразности продолжения деятельности ученого согласно старой парадигме; но в тех случаях, когда аномалия перерастает уже в кризисную ситуацию, дается начало экстраординарным исследованиям, на основе чего показываются пределы правомерности правил нормальной науки и под конец рождается новая парадигма.

Следует отметить, что, в отличие от деятельности ученых в сфере нормальной науки, экстраординарные исследования, следствием которых является рождение новой парадигмы (научная революция), не носят кумулятивного характера. Основная идея Куна заключается в том, что различия между следующими друг за другом парадигмами сугубо принципиальны. „Традиция нормальной науки, которая возникает после научной революции, не только несовместима, но часто фактически и несоизмерима с традицией, существовавшей до неё" (68.137), – пишет Кун. Постараемся разобраться в его позиции.

Как мы уже поняли, различие между старой и новой парадигмами носит, согласно Куну, субстанциональный характер и проблема смены парадигмы не решается логикой или экспериментом. Кун пишет: „Увлекаемые новой парадигмой ученые получают новые средства исследования и изучают новые области"; соответственно этой парадигме они изменяют свои воззрения и через них, как через призму, видят мир исследуемых проблем (68.145);

Но следует отметить, что, по мнению Куна, это не означает, что мир „изменяется с изменением парадигмы" и что „ученый после этого изменения работает в ином мире" (68.157). Позиция, которую развивает Кун, базируется на параллелизме между наблюдениями ученых и гештальт-экспериментами в психологии, в которых проявляется природа перцептивных преобразований.

Хотя Кун из-за неимения альтернативы считает невозможным полностью отказаться от той эпистемологической точки зрения, которой чаще всего руководствовалась западная философия в течение трех столетий и которая сразу и недвумысленно отвечает положительно на вопросы – „является ли чувственный опыт постоянным и нейтральным?" и „являются ли теории просто результатом интерпретации человеком полученных данных?" –он, тем не менее, отмечает, что подобная позиция „больше не функционирует эффективно, а попытки улучшить её путем введения нейтрального языка наблюдения в настоящее время кажутся безнадежными" (68.162).

Кун пишет, что „ни одна современная попытка представить фактический язык наблюдения не подвела до сих пор близко к всеобщему языку чистых восприятий", что каждая из таких попыток „с самого начала предполагает наличие парадигмы" (68.162-163); но один язык, по его мнению, „не может дать нейтрального и объективного описания „данного", и Кун приходит к заключению, что „мир ученого представляет собой воплощенный в парадигме опыт расы, культурной группы и, наконец, профессии" (68.164).

„Конечно, теории соответствуют фактам, но только посредством преобразования предварительно полученной информации в факты, которые для предшествующей парадигмы не существовали вообще", – пишет Кун. Теории, по его мнению, „возникают совместно с фактами, которые

они вычленили при революционной переформулировке предшествующей научной традиции, традиции, внутри которой познавательно-опосредствующие связи между учеными и природой не оставались полностью идентичными" (68.180).

Здесь, как и в дальнейшем, хорошо видно, как мысль Поппера, что „теория господствует над экспериментом", сохраняет свою значимость у Куна, с той только разницей, что критерием выбора теории Поппер считает рациональный метод критической дискуссии, а в понимании Куна критерий научности и рациональности имеет зависящий от действующей парадигмы характер.

Кун весьма ярко выступает против тех философов, которые ищут абсолютный критерий для верификации научных теорий, и подчеркивает, что всякая такая тенденция допускает существование нейтрального языка наблюдений; он пишет: „Не может быть никакой научно или эмпирически нейтральной системы языка или понятий". По его мнению, всякая эмпирическая проверка теории, будет ли она осуществляться с помощью верификации или фальсификации, должна исходить только из соответствующей данной парадигме традиции, т.е. носить относительный характер (68.185).

Продолжая линию Поппера, Кун пишет, что эмпирическая проверка „подобна естественному отбору: она сохраняет наиболее жизнеспособную среди имеющихся альтернатив в конкретной исторической ситуации" (68.185); при этом Кун считает, что всегда, при выборе между конкурирующими вариантами, „решение должно опираться больше на перспективы в будущем, чем на прошлые достижения" и что „решение такого типа может быть основано только на вере" (68.199). Кун пишет, что „должна быть основа (хотя она может не быть рациональной, ни до конца правильной)

для веры в ту теорию, которая избрана в качестве кандидата на статус парадигмы" (68.200).

Говоря о такой вере, Кун подчеркивает, что не существует единственного аргумента, убеждающего сразу всех в правильности осуществленного выбора, и поэтому выбор этот представляет собой скорее существенный сдвиг в распределении профессиональных наклонностей, чем переубеждение сразу всего научного сообщества.

Интересно, что при этом Кун стремится убедить нас в том, что подобное понимание механизма появления новой парадигмы ничуть не предполагает наличие чего-то иррационального и не допускает мистического характера выбора. Несмотря на это, его концепция о характере смены парадигмы настроила многих философов на иррационалистическое толкование науки.

Чтобы лучше понять позицию Куна, интересно проанализировать его мнение о научном прогрессе; на вопрос, является ли прогресс атрибутом научной деятельности, Кун отвечает, что хотя новая парадигма и не обладает всеми возможностями своей предшественницы, но, допуская принципиально новые конкретные решения, как правило, сохраняет огромное количество прошлых достижений. Вследствие этого безусловно обеспечивается непрерывный рост научных проблем, когда, наряду с возрастанием полученных данных, будут отмечаться и некоторые потери.

Исходя из такого понимания роста научного знания, Кун считает, что „некоторый вид прогресса будет неизбежно характеризовать науку", но, вместе с тем, строго подчеркивает, что „ничто из того, что было или будет сказано, не делает этот процесс эволюции направленным к чему-либо" (68.214-215).

Для того, чтобы при таком отсутствии определенной цели все же осмыслить такие понятия, как „эволюция" и

„прогресс“, Кун проводит параллель с процессом естественного отбора в биологии. Согласно Куну, именно в случае биологического отбора мы имеем дело с аналогичной ситуацией, когда при нецеленаправленном процессе происходит развитие от простого к сложному; результаты в это время определяются с помощью конкурентной борьбы между организмами за выживание; эта биологическая эволюция, осуществляемая без какой-нибудь конкретной цели, лучше всего выражает, по мнению Куна, суть эволюции научных идей (68.185, 216-217). Дальнейшее знакомство с эволюционной точкой зрения на науку, развитой Куном, еще больше выявляет иррациональные моменты его философии.

Согласно Куну, „парадигма – это то, что объединяет членов научного сообщества, и, наоборот, научное сообщество состоит из людей, признающих парадигму“ (68.221). Чтобы лучше осмыслить содержание этого центрального в его философии понятия, Кун вводит понятие т.н. „дисциплинарной матрицы“; „дисциплинарная“ – потому, что она учитывает обычную принадлежность ученых-исследователей к определенной дисциплине; „матрица“ – потому, что она составлена из упорядоченных элементов различного рода (68.229).

Кун пишет, что все те предписания, для обозначения которых было введено понятие парадигмы, представляют собой компоненты дисциплинарной матрицы; этими компонентами он считает: „символические обобщения“, „метафизические части парадигмы“, „ценностные критерии“ и т.н. „образы“, т.е. конкретное решение проблемы (68.230-236); на основе „дисциплинарной матрицы“ происходит формирование способов решения „задач – головоломок“, до того самого момента, пока не возникнет кризисная ситуация – необходимое условие научной революции.

Критерий демаркации имеет у Куна относительный характер, полностью зависящий от парадигмы, или, что то же самое, от дисциплинарной матрицы. „Нет никакого нейтрального алгоритма для выбора теории, нет систематической процедуры принятия решения... В этом смысле скорее именно сообщество специалистов, а не его индивидуальные члены, дает эффективное решение" (68.251), – пишет Кун.

Но возникает вопрос: на основе чего все это происходит? В ответ читаем: „Опыт, который переубеждает человека и который я сравнил с переключением гештальта, составляет... сердцевину революционного процесса в науке" (68.257). Кун уже объяснил нам, что означает его толкование роли „опыта"; он объявил, „что нет независимого ни от какой теории способа перестроить фразы, подобные выражению „реально существует", и что поэтому „представления о соответствии между онтологией теории и её „реальным" подобием в самой природе кажутся в принципе иллюзорными"; это означает, что в последовательной смене научных теорий Кун не видит „связного и направленного онтологического развития" (68.259-260), т.е. наука, по его словам, не обладает познавательной функцией.

Подчеркивая мысль о том, что „периодизация, проводимая на основе революционных переломов в стиле, вкусах, организационной структуре, давно использовалась наряду с другими стандартными приемами исследования", и следуя, со своей стороны, этой самой периодизации, Кун „обрисовывает развитие науки как последовательность связанных между собой узами традиции периодов, прерываемую некумулятивными скачками" (68.262); чередование периодов напоминает ему биологический процесс естественного отбора.

В заключение можно сказать следующее: интересуясь процессом развития науки, признавая его некумулятивный

характер, подчеркивая решающую роль эмпирической проверки в оценке научной теории и отвергая при этом существование нейтрального языка наблюдения, Кун фактически продолжает линию методологической концепции Поппера. Но, несмотря на такое сходство, между их позициями имеет место и различие.

Поппер, выдвигая метод критической дискуссии, основным стержнем которого является антииндуктивистский фальсификационизм, объявляет его единственным рациональным методом в процессе конструирования эмпирического знания. Даже теория эмерджентности, развиваемая Поппером, не покидает рамок этой рациональности и признает „самокорректирующую критическую направленность науки" (70); следовательно, понятия „прогресса" и „преемственности" в эволюции науки имеют в методологии Поппера вполне определенный смысл, хотя с явно выраженным фаллибилистическим акцентом.

Что же касается Куна, то процесс развития науки представляется им как последовательная смена парадигм, а чередующиеся научные теории объявляются „несоизмеримыми". Исходя из этого, о научности и рациональности теории и о прогрессе научной мысли может идти речь только в рамках „нормальной науки", которая предопределена „парадигмой", или, как её еще называет Кун, „дисциплинарной матрицей".

Так же только в рамках этой „нормальной науки" имеет для него смысл эмпирическая проверка теории; целью последней, как говорит Кун, „является приведение в соответствие теории и факта путем подтверждения и опровержения", и деятельность эта полностью детерминирована концептуальной схемой парадигмы.

Тем самым, „фальсификация", которая являлась для Поппера единственно реальной и рациональной возможностью

эмпирической проверки теории, теряет в концепции Куна свою демаркационную значимость; взамен этого Кун предоставляет ей роль типичного метода вероятностного сравнения теории, который только в рамках нормальной науки приобретает свой статус и ничем не отличается в этом смысле от „верификации".

Таким образом, развивая концепцию, отрицающую преемственность в эволюции науки, Кун выдвигает мысль о „несоизмеримости" сменяющих друг друга теорий. Позиция Куна основывается на отсутствии нейтрального языка наблюдения и рассматривает эмпирический статус научных теорий в плане переключения гештальта. Тем самым Кун на место рационального метода критической дискуссии Поппера выдвигает релятивизирующие вместе с парадигмой ценностные критерии и, признавая основным их компонентом психологические и социальные предпосылки, приписывает росту научного знания в целом иррациональный характер.

Критикуя, со своей стороны, позицию Куна, Поппер заявляет, что две теории, касающиеся одной и той же предметной области, не являются несоизмеримыми; „Я утверждаю, – пишет он, – что теории, которые предлагают решение одних и тех же или тесно связанных проблем, как правило, сравнимы и между их сторонниками всегда возможны плодотворные дискуссии" (65.582-583). Справедливо обвиняя Куна в иррационализме, Поппер отмечает, что хотя „наш взгляд в каждый данный момент неизбежно пропитан теорией, однако это не мешает нам продвигаться ко все лучшим теориям. Мы способны постепенно расширять нашу тюрьму" (65.582).

Таким образом, в отличие от Куна, Поппер считает, „что факт пропитанности наблюдений теорией не ведет к несоизмеримости ни наблюдений, ни теорий" (65); по его

мнению, „метод науки, метод критической дискуссии предоставляет нам возможность превзойти не только приобретенные под влиянием культуры, но даже и врожденные концептуальные каркасы“ (65.589).

Во взаимной критике мировоззрений этих философов очень хорошо вырисовываются слабые стороны обеих позиций. Например, Кун безусловно прав, когда отмечает, что в реальной практике развития научной мысли антииндуктивистский фальсификационизм Поппера не приобретает своего статуса; верной является его позиция и тогда, когда „фальсификация“ и „верификация“ рассматриваются им как равноправные методы вероятностной проверки теории.

Также безусловно прав Поппер, обвиняя Куна в иррационализме из-за признания несоизмеримости сменяющих друг друга научных теорий. В дальнейшем мы еще раз поговорим о тех проблемах, которые возникают обычно при рассмотрении этих вопросов, но здесь необходимо обратить внимание на то, как реальная история научной мысли противоречит всяким искажающим объективную суть научного познания отклонениям в методологии.

В связи с этим в первую очередь следует напомнить, на чем основывается антииндуктивизм Поппера и чем обусловлено введение понятия „несоизмеримости“ у Куна. Сразу видно, что как в первом, так и во втором случае мы имеем дело с отрицанием объективного характера научного знания.

Действительно, рациональность антииндуктивистского фальсификационизма, считавшаяся Поппером основным аргументом в признании превосходства метода критической дискуссии над иррационалистической концепцией Куна, скрывает в себе лишь априорно-конвенционалистический фаллибилизм, отнимающий у научного знания всякий объективный статус; с другой стороны, несоизмеримость научных теорий, о которой говорит Кун, исходит, по его

словам, из отрицания существования нейтрального языка наблюдения, что, со своей стороны, упирается в отрицание познавательной функции парадигмы. Кун неоднократно заявляет, что „парадигма", или, как он её называет, „дисциплинарная матрица, не обладает онтологическим статусом.

Неудивительно, что подобные отклонения от объективного характера эволюции научной мысли не находят своего отражения в реальной практике развития науки.

Но, несмотря на все это, методологические концепции Поппера и Куна способствовали выдвижению таких глубоких и актуальных проблем, без решения которых невозможно какое-либо серьезное осмысление диалектики современной научной мысли. Так, например, „принцип фальсифицируемости" Поппера или периоды „нормального" и „революционного" развития науки, „парадигма", „дисциплинарная матрица" и „научное сообщество", о которых говорит Кун, несомненно имеют определенный объективный статус.

Занимаясь проблемой обоснования научного знания, философы всегда интересовались, с одной стороны, логическим анализом теоретических структур, а с другой – вопросом происхождения тех основных положений (аксиом), на которые опирается любая теория. Ясно, что свобода творческой мысли, связанная с проявлениями интуиции и представляющая собой основу продвижения научного знания вперед, не укладывается в рамки логического анализа и не объясняется той логической необходимостью, которая придает нашим суждениям обвораживающие философов еще с античных времен строгость и всеобщность.

Своеобразной попыткой соединить на фоне гносеологической и научной атмосферы XX века эти две тенденции в исследовании характера научного знания является

критический рационализм Поппера фаллибилистического толка. Появившиеся же после этого иррационалистические нотки в методологии Куна вынудили философов еще острее поставить вопрос о том, каков механизм роста научного знания, носит он рациональный или иррациональный характер. Как две разные формы анализа этой проблемы появились методологии И. Лакатоса и П. Фейерабенда.

Резюмируя, можно сказать:

1. Кун критикует антииндуктивистский фальсификационизм Поппера и рассматривает „фальсификацию" и „верификацию" как равноправные вариации одной и той же эмпирической методологии. Суть такой позиции заключается „в соединении верификационных и фальсификационных тенденций, в котором вероятностные сравнения теории будут играть центральную роль".

2. Строя свою концепцию на принципах историзма, Кун утверждает, что именно изучение истории наук и толкает философов к обобщениям методологического характера. Он отвергает кумулятивные представления о развитии науки и, так же как Поппер, отрицает возможность всякого нейтрального языка наблюдения. Тем не менее, Кун подчеркивает роль реальной научной практики для признания той или иной методологической концепции, но утверждает при этом, что критерии научности и рациональности зависят от действующей парадигмы.

3. История науки является выражением постоянного соперничества между различными представлениями о природе, и каждое из этих представлений связано с определенным научным сообществом, определяемым парадигмой.

4. Вводя понятие „парадигмы" для характеристики научного сообщества, Кун вводит понятия „нормальной науки" и „научной революции", подчеркивая при этом, что новая теория не является простым приращением к старому

знанию. Мысль Куна о „несоизмеримости" научных теорий толкает философские рассуждения к иррационализму.

5. Ученые в рамках нормальной науки не стремятся к революционным переворотам, а стараются сохранять профессиональные предписания, определяемые парадигмой. Так будет продолжаться до тех пор, пока не возникнут экстраординарные проблемы (аномалии), которые становятся причиной научных революций.

6. Полное и глубокое осознание возникших аномалий является необходимой предпосылкой старой парадигмы. Аномалия, как ядро кризиса перед революционным переворотом в научной мысли, выступает в роли реальной основы возникновения новой теории.

7. Отказ от старой парадигмы и введение новой происходят на основе весьма сложных, комплексных исследований эмпирического и теоретического характера.

8. В стремлении элиминировать возникшие противоречия ученые ищут бесчисленные интерпретации и модификации теории ad hoc. Но когда аномалия окажется больше, чем рядовая головоломка, начинается переход к периоду экстраординарной науки.

9. Рост научного знания и научный прогресс рассматриваются Куном как нецеленаправленный эволюционный процесс типа биологического отбора.

10. Иррациональные моменты еще больше дают о себе знать при выяснении сущности „парадигмы", или „дисциплинарной матрицы", как ее называет Кун. Он утверждает, что „представления о соответствии между онтологией теории и её „реальным" подобием в самой природе кажутся в принципе иллюзорными" и что в последовательной смене научных теорий нет „связного и направленного онтологического развития".

11. В отличие от Поппера, Кун считает, что о научности и „рациональности" теории и о „прогрессе" научной мысли

можно говорить только в относительном смысле, в рамках данной парадигмы.

В. НАУЧНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ – РАЗУМНЫЙ ПРОГРЕСС, А НЕ РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЩЕНИЕ /И. ЛАКАТОС/

Основной проблемой методологической концепции И. Лакатоса является усовершенствование попперовской модели научного прогресса с целью дальнейшего развития выдвинутой в ней рационалистической линии. Признавая вслед за Поппером мысль о том, что научное знание не может быть доказано ни силой интеллекта (классический рационализм) и ни свидетельствами органов чувств (классический эмпиризм), Лакатос подчеркивает еще и несостоятельность понятий „вероятностной истины" (логический эмпиризм) и „истины по соглашению" (конвенционализм) для решения проблемы знания (71.91-92).

Критикуя Куна за его недоверие к попперовскому фальсификационизму и обвиняя его в иррационализме за то, что движение научной мысли от одной „парадигмы" к другой в предложенной им интерпретации обнаруживает характер мистического обращения, т.е. „не управляется и не может управляться правилами разума", Лакатос в основу своей методологии ставит определенную цель: „представить научную революцию как разумный прогресс, а не как религиозное обращение" (71.90-93) и найти оправдание фальсификационизму Поппера в его, как говорит Лакатос, усовершенствованной и утонченной форме.

Поддерживая в принципе проведенную Поппером критику джастификационистов и развивая его мысль, что „научное знание не может быть доказанным знанием", Лакатос осуждает, вместе с тем, скептицизм Поппера, не только отрицающий существование доказанного знания, но и делающий неправильный вывод о том, что „нет знания вообще", неправомерно высмеивающий объективное мышление и

открывающий дверь иррационализму (71.94). В противоположность этому, методология научно-исследовательских программ Лакатоса ставит целью определить стандарты рациональности и научного прогресса и показать необоснованность взглядов, признающих иррациональный характер человеческого мышления.

Анализируя крах классического эмпиризма в обосновании индуктивного вывода с помощью эмпирического базиса и отмечая несостоятельность классического рационализма в поисках доказуемости научного знания на основе синтетических принципов интеллектуализма, Лакатос подчеркивает также безрезультатность замены доказательства вероятностью и заявляет, что только в фальсификационизме содержится тот единственный методологический принцип, который ведет мышление к прогрессу (71.94-95). После такой постановки проблемы естественно, что целью его дальнейших исследований становится детальный анализ принципа фальсификации.

Лакатос пишет, что фальсификационизм вносит существенные изменения в оценку научного знания, так как в нем, с одной стороны, сохраняется значимость определенного вида безошибочного эмпирического базиса, а с другой – признается за всеми научными теориями свойство подверженности ошибкам. Хотя в этой новой форме эмпиризма, которая впервые была выдвинута Поппером, и отрицается, что достоверность эмпирического базиса может быть передана теориям, но зато признается, что на основе наблюдаемого факта наука „может опровергать; она может продемонстрировать с полной логической определенностью акт опровержения того, что является ложным“ (71.96).

Такая выдвинутая Поппером теория натуралистического фальсификационизма (догматический фальсификационизм), которая многими была признана логицизмом, развертывает,

как говорит Лакатос, мысль о том, что „наука развивается посредством постоянного низвержения теорий с помощью „упрямых фактов" (71.97).

Несостоятельность такого взгляда, по словам Лакатоса, обнаруживается по двум причинам: во-первых, „нет и не может быть чувственного опыта, не оплодотворенного предварительными установками, и, следовательно, нет естественной границы между наблюдаемыми и теоретическими высказываниями", а во-вторых, „значение истины „наблюдаемого" высказывания не может быть с несомненностью доказано из эксперимента. Высказывания могут быть логически выведены из других высказываний, но не могут быть получены из фактов" (71.99). Сказанное означает, что „мы не можем ни доказывать теории, ни опровергать их... Все высказывания науки являются теоретическими и неизбежно подвержены ошибкам" (71.100).

Эти недостатки догматического фальсификационизма, о которых пишет Лакатос и на которые указывали в своих работах также другие философы (Кун, Агасси, Фейерабенд и др.), ведут наши рассуждения в бесконечный регресс, что замечено было в свое время самим Поппером; хотя он не признал открыто этих трудностей на пути применения методологии фальсификационизма, но именно по этой причине перешел от вышеназванной формы фальсификационизма к другой её форме, которая была одновременно и фальсификационизмом и конвенционализмом (методологический фальсификационизм). Поппер писал: „Нам остается выбрать только между априоризмом и регрессом в бесконечность" (65.197) – и выбрал первый, где связал фальсификационизм с понятием „пригодности теории к выживанию" и на место эмпирических базисных сингулярных высказываний поставил априорные сингулярные высказывания конвенционалистического толка.

Развивая эту линию методологического фальсификационизма Поппера, Лакатос заявил, что „нет такого явления, как решающие эксперименты, которые могли бы немедленно опрокинуть научную теорию“ (71.173). Следовательно, по его мнению, необходимо „отказаться от попперовской модели „предположений и опровержений“, то есть модели, в которой за выдвижением пробной гипотезы следует эксперимент, показывающий её ошибочность; „ни один эксперимент не является решающим в то время – а тем более до времени, – когда он проводится“, – пишет Лакатос (72.218-219). „Природа может крикнуть: „Нет!“, но человеческая изобретательность всегда способна крикнуть еще громче. При достаточной находчивости и некоторой удаче можно на протяжении длительного времени „прогрессивно“ защищать любую теорию, даже если эта теория ложна“ (72.219).

Анализируя сказанное и опасаясь того, чтобы из-за фаллибилизма, введенного Поппером, не встала под сомнение возможность рациональной реконструкции научного прогресса, Лакатос пишет: „Если научные теории и недоказуемы, и невероятны, и неопровергаемы, тогда скептики, по-видимому, окончательно правы: наука является не более как пустой, тщетной спекуляцией и не существует такой вещи, как прогресс в научном познании. Можем ли мы, однако, противиться скептицизму? Можем ли спасти научный критицизм от фаллибилизма? Можем ли иметь фаллибилистическую теорию научного прогресса?“ (71.103). Попытку в этом плане представляет его методологическая концепция.

Лакатос делит философов на две группы: „пассивисты“ и „активисты“. Для первых, как говорит он, „истинное знание является тем, что Природа отпечатывает на совершенно инертном сознании, а вторые утверждают, что „мы не можем

читать книгу Природы без интерпретации её в свете наших теорий"; Лакатос отдает предпочтение так называемым „революционным активистам" (71.104).

Развивая свою версию „революционного фальсификационизма", Лакатос, взамен распространенного со времен Канта убеждения, что „мы живем и умираем в „заключении" у нашего концептуального каркаса", высказывает мысль о том, „что концептуальный каркас может быть развит,.. а также заменен новым, лучшим каркасом" (71.105).

Как мы знаем, именно эта, в общем-то правильная, но нагруженная сильным субъективистским элементом конвенционализма мысль Пуанкаре, отрицающего всякий объективный статус происходящих в „концептуальном каркасе" изменений, лежит в основе методологического фальсификационизма Поппера. Продолжая в гносеологии конвенционалистическую линию такого же типа, Лакатос, вслед за Поппером, большим достижением методологического фальсификационизма считает тот факт, что в нем „в отличие от консервативного конвенционализма, полагается, что по соглашению принимаются не универсальные положения, а единичные", и говорится о том, „что истинность таких утверждений не может быть доказана фактами, а может быть принята по соглашению" (71.106). Развивая мысль Поппера, что наука должна быть прогрессирующей, т.е. утверждая вслед за ним, что каждая новая теория должна порождать новые и более глубокие проблемы, Лакатос пытается представить суть рациональной реконструкции роста научного знания в терминах „прогрессивных" и „регрессивных" сдвигов проблем в серии научных теорий. Лакатос пишет, что „в настоящее время сдвиги проблем являются постоянными спутниками решения проблем", т.е. „часто случается, что решаются совсем иные проблемы, нежели те, которые предполагались ранее" (73.316-317).

При этом „можно решить более интересную проблему, чем исходная... Но можно решать проблемы и менее интересные“ (73.317). Первый случай Лакатос называет „прогрессивным сдвигом проблемы“, а второй – „регрессивным“.

„Революционный конвенционализм“, в котором выражается основная суть методологической концепции Лакатоса, представляет собой попытку рациональной реконструкции истории науки, когда на первый план выдвигается мысль, что проблему демаркации нельзя ставить в отрыве от всего опыта человеческого познания. К тому же Лакатос задумывается над тем, „не связывает ли основанный на революционном конвенционализме методологический фальсификационизм принятие решений с произволом? т.е. не слишком ли отдается при этом дань фаллибилизму?“ (71.114).

Преследуя цель рациональной реконструкции истории науки, Лакатос заявляет, что принципы рациональной оценки теории, выдвинутые методологическим фальсификационизмом Поппера, должны быть радикально изменены; в связи с этим, по его мнению, необходимо осмыслить проблемы „логики открытия“ исключительно в аспекте рациональной оценки научного прогресса и „постараться, по крайней мере, уменьшить (мы не можем его элиминировать совсем) конвенциональный элемент в фальсификационизме“ (71.114-115).

С целью усовершенствования рациональной фальсификации и построения научной методологии на базе рациональной оценки критерия прогресса Лакатос, взамен методологического фальсификационизма Поппера, выдвигает концепцию утонченного фальсификационизма.

Для такого фальсификационизма „теория является „приемлемой“ или „научной“ только в том случае, если она имеет подтвержденное добавочное эмпирическое содержание по сравнению с её предшественницей (или соперницей),

т.е. если только она ведет к открытию новых фактов", – пишет Лакатос (71.116). Это означает, что с позиции утонченного фальсификационизма новая теория должна иметь добавочное эмпирическое содержание („приемлемость 1"), которое хотя бы частично будет верифицировано („приемлемость 2").

В этих двух пунктах условий приемлемости новой теории вырисовывается, с одной стороны, методологический статус априорного логического анализа научного знания, а с другой – значение его эмпирической проверки. Если окажется, что новая теория удовлетворяет этим двум требованиям, то теория будет считаться фальсифицированной.

Как видим, условия фальсификации теории, сформулированные в утонченном фальсификационизме Лакатоса, отличаются от условий наивного фальсификационизма (методологический фальсификационизм Поппера), когда для рациональной оценки теории требовалось обнаружение „наблюдаемого" и с этой целью велись поиски опровергающих научную гипотезу открытий (71.116). Лакатос считает, что старая теория может быть вытеснена только теорией „с более высоко подтвержденным содержанием" (71.118), следовательно, выходит, что если „джастификационист ценит „подтверждающие" теорию примеры, а наивный фальсификационист особо выделяет „опровергающие примеры", то для методологического фальсификациониста решающими примерами являются примеры, подтверждающие добавочную информацию" (71.120).

Итак, Лакатос проводит оценку научной теории на основе демаркации между прогрессивными и регрессивными сдвигами проблемы; при этом, серию теорий, „когда новая теория имеет некоторое добавочное эмпирическое содержание по сравнению с её предшественницами", т.е. когда „она предсказывает некоторые новые, неожиданные фак-

ты", он называет „теоретически прогрессивной" и говорит, что такая серия „образует теоретически прогрессивный сдвиг проблемы" (71.118).

Теоретически прогрессивная серия теорий считается им „также и эмпирически прогрессивной (образует „эмпирически прогрессивный сдвиг проблемы"), если некоторая часть её дополнительного эмпирического содержания является также и подтвержденной, т.е. если теория ведет нас к действительному открытию некоторых новых фактов. Наконец, сдвиг проблем называется Лакатосом „прогрессивным, если он и теоретически и эмпирически прогрессивен, и регрессивным – если нет" (71.118).

Из сказанного следует, что „утонченный фальсификационизм... переносит проблему с оценки теории на оценку серии (последовательности) теорий. Не изолированная теория, а серия теорий может называться научной или ненаучной. Прилагать термин „научная" к единичной теории – решительная ошибка" (71.119), – пишет Лакатос.

Эмпирический критерий, выдвинутый в методологии Лакатоса, соединяет, по его словам, в одно целое идею „роста науки и понятие её „эмпирического характера" (71.119). Новизна такого подхода заключается прежде всего в том, что вместо согласия с наблюдаемыми фактами от новой теории требуется предсказывание новых фактов. „Фальсификация таким образом... приобретает „исторический характер", она, как говорит Лакатос, „является не просто отношением между теорией и эмпирическим базисом, но многоплановым отношением между соперничающими теориями, первичным „эмпирическим базисом" и эмпирическим ростом, являющимся результатом соперничества" (71.120). Согласно этой позиции, фальсификация не может уже предшествовать новой теории; в этом и заключается то радикальное отличие, которое проводится Лакатосом между

эпистемологическими теориями наивного и утонченного фальсификационизма.

Интересно отметить, что если до анализа исследуемой проблемы Лакатос ставил целью уменьшить конвенционалистические моменты в своей методологии с помощью новой трактовки фальсификации, то в конце проведенных рассуждений он приходит к заключению, что при конструировании научного прогресса „некоторая конвенциональная линия должна быть проведена в любой данный момент" (71.131). Постараемся понять значимость этих слов автора.

В основе утонченного фальсификационизма Лакатоса, сформулированного в терминах „прогрессивных" и „регрессивных" сдвигов проблемы, лежит методология научных исследовательских программ. По словам автора, „эта программа состоит из методологических правил: одни говорят нам, каких путей исследования следует избегать (отрицательная эвристика), а другие – какими путями следовать (положительная эвристика)". При этом Лакатос утверждает, что не только отдельная теория, но и наука в целом может быть рассмотрена в качестве огромной исследовательской программы с верховным эвристическим правилом, сформулированным еще Поппером: „Изобретай гипотезу, у которой эмпирическое содержание богаче, чем у предшествующих" (71.132). Следовательно, научные революции могут быть рассмотрены как смена одной исследовательской программы (регрессивной) другою (прогрессивной).

Центральное место в характеристике исследовательских программ Лакатоса занимает понятие „жесткого ядра", которое принимается конвенционально и представляет собой, по словам Лакатоса, метафизическую основу научной теории. Не давая удовлетворительного анализа этого понятия, Лакатос заявляет, что вокруг „жестких ядер" с помощью „вспомогательных гипотез" положительной эвристики

образуются „защитные пояса"; последние модифицируют „жесткое ядро", строят новые теоретические конструкты и устраняют возникшие на пути развития науки аномалии с целью сохранения „жесткого ядра" и той возможности, чтобы имеющаяся исследовательская программа вела к прогрессивному сдвигу проблемы.

Но если вспомогательные гипотезы положительной эвристики не смогут уже вышеназванным образом развить и модифицировать защитные варианты исследовательской программы и в результате окажется, что „программа перестает предсказывать неизвестные факты, то от жесткого ядра необходимо отказаться" (71.134).

Следовательно, согласно Лакатосу, выходит, что не аномалии (как у Куна), а позитивная эвристика исследовательской программы определяет проблемы для исследования, выделяет защитный пояс вспомогательных гипотез и до тех пор, пока может игнорировать натиск обнаруживающихся аномалий, сохраняет „жесткое ядро" (72.217).

В этом своеобразном процессе защиты „жесткого ядра" исследовательские программы могут предсказывать не только неизвестные факты, но также новые вспомогательные теории, и, следовательно, можно сказать, что они (исследовательские программы) обладают определенной „эвристической силой". Именно эта эвристическая мощь, на основе которой можно оценивать исследовательские программы, порождает, согласно Лакатосу, относительную автономию теоретической науки.

Таким образом, главным требованием, представляющим собой основной стержень модели рациональной реконструкции прогресса научного знания в методологии исследовательских программ Лакатоса, является требование того, чтобы каждый шаг исследовательской программы увеличивал содержание теории, давал необходимый прогрес-

сивный теоретический сдвиг проблемы и в то же время обеспечивал возможность успешных предсказаний эмпирических фактов.

Но в том случае, если эмпирический рост исследовательской программы будет предшествовать её теоретическому росту и исследовательская программа начнет давать „только объяснения ad hoc для случайных открытий или для фактов, которые предвосхищаются и открываются конкурирующей программой“ (регрессивный сдвиг) (72.220), такая программа должна быть устранена.

Подобная смена исследовательских программ, которая основывается на указанном понимании критериев „прогресса“ и „регресса“ в области научного знания, вырисовывает, согласно Лакатосу, непрерывный путь рациональной реконструкции истории науки и указывает на то, что „научный прогресс выражается скорее в осуществлении верификации дополнительного содержания теории, чем в обнаружении фальсифицирующих примеров“ (72.221).

Как видим, методология Лакатоса, представляющая собой смесь эмпиризма, априоризма и конвенционализма, является продолжением попперовской попытки рациональной реконструкции научного прогресса и противопоставляется, тем самым, методологической концепции Куна, где о рациональности науки можно говорить только в рамках конкретной парадигмы и где понятия роста научного знания и научной революции носят иррациональный характер.

Ясно, что при таком противопоставлении указанных методологических систем невольно возникает вопрос о том, действительно ли дает удовлетворительное объяснение рациональности научного прогресса концепция научно-исследовательских программ и достаточно ли свободна она от того произвола и субъективизма, которые присущи иррационализму и, из-за которых критиковали Куна и

Фейерабенда сам Лакатос и Поппер. На наш взгляд, нет! И это в первую очередь потому, что понятия „научно-исследовательских программ", „жесткого ядра", „защитного пояса" и „вспомогательных гипотез", которые являются фундаментальными понятиями концепции Лакатоса, носят расплывчатый характер, требуют более детального и фундаментального анализа с целью четкого выяснения их содержательного статуса и познавательной функции; последняя (познавательная функция), которая должна, на наш взгляд, представлять основной стержень всякой рациональной реконструкции роста научного знания, полностью игнорируется Поппером и Лакатосом. Именно поэтому при огромном желании критиковать иррационалистические моменты в методологических концепциях Куна и Фейерабенда, рассуждения Поппера и Лакатоса остаются необоснованными и выглядят неубедительно.

Это хорошо было замечено Фейерабендом, который пишет, что „предлагаемые Лакатосом стандарты рациональности остаются произвольными, субъективными и „иррациональными" (74.120), так как „любые обвинения по адресу иррационализма или похвалы рационализму, содержащиеся в его работах, остаются чисто субъективными, не обоснованными ни на базе общих принципов, ни на базе исторического анализа" (74.117).

Впоследствии, принимая критику Фейерабенда и Куна, Лакатос писал: „Мне пришлось осознать, что никакая система человеческих суждений не является вполне рациональной и поэтому никакая рациональная реконструкция никогда не может соответствовать подлинной истории" (72.116).

Игнорирование познавательной функции науки всегда ставило большие препятствия перед субъективистскими теориями познания, но если при дедуктивистском подходе к

анализу научного знания можно было еще воздержаться от резких иррационалистических отклонений, то при постановке проблемы в аспекте роста научного знания такое игнорирование неизбежно приводит уже к иррационализму или к такому формальному и искусственному введению понятия „рациональности", как в методологии Поппера и Лакатоса, где „рациональность" включает в себя ничем не обоснованный субъективистский элемент априорно-конвенционального толка.

Но вместе с тем необходимо отметить, что и Поппер и Лакатос правильно заметили, что статус рациональности научного прогресса нельзя искать в логической структуре научных теорий и что обязательно должна существовать другая основа – другая необходимость. Поппер, например, пишет, что „рациональность науки состоит в рациональном выборе новой теории, а не в дедуктивном развитии теории" (65.334); но „выбор" этот осуществляется, по его словам, не с помощью понятия „истины", а на основе понятия „правдоподобности" и соответственно этому приобретает смысл и „рациональность".

Аналогично этому, Лакатос пытается в понятиях „внутренней" и „внешней" истории науки построить модель рационального роста научного знания. „Внутренняя история", в его понимании, конструируется на основе нормативной методологии и „говорит о длительном теоретическом и эмпирическом соперничестве главных исследовательских программ, прогрессивных и регрессивных сдвигах проблем и о постепенно выявляющейся победе одной программы над другой" (72.230).

При этом Лакатос постоянно подчеркивает, что „подлинная история науки всегда богаче её рациональных реконструкций" (72.231), и исходя из этого факта считает, что всякая модель рационального роста научного знания,

сконструированная на базе „внутренней истории", требует дополнения со стороны „внешней истории" (социально-психологической), которая, по его мнению, вторична по отношению к „внутренней истории".

Лакатос пишет: „Одна из наиболее интересных проблем внешней истории состоит в том, чтобы уточнить психологические и, конечно, социальные условия, необходимые (но, конечно, всегда недостаточные) для научного процесса; однако, в самой формулировке этой „внешней" проблемы должна принимать участие некоторая методологическая теория, некоторое определение науки". Следовательно, „история науки есть история событий, выбранных и интерпретированных некоторым нормативным образом" (72.231).

Из всего сказанного выше следует, что проблема оценки конкурирующих реконструкций науки имеет у Лакатоса первостепенное значение. Но должны признать, что построенная на основе этого методология историографических исследовательских программ не освобождает в конечном счете содержание понятия рациональности от априорно конвенционалистического момента. Отмечая это, Т. Кун писал: „Если „внутренняя история" представляет собой просто рациональную часть истории, то относительно научного метода философ может узнать из неё лишь столько, сколько он сам вложил в неё. Возникает опасение, что методологический метод Лакатоса сводится к тавтологии" (66.276). А сам Лакатос, подытоживая результаты своих исследований, говорит, что „история науки зачастую оказывается карикатурой собственных рациональных реконструкций, а рациональные реконструкции – карикатурными изображениями реальной истории, а некоторые истории науки карикатурами сразу и на реальную историю и на собственные рациональные реконструкции" (72.122).

Наверное, лучше и нельзя было выразить тот факт, что методология научно-исследовательских программ Лакатоса не справилась с поставленной задачей, как это хотелось самому автору.

В итоге можно сказать следующее:

1. Лакатос ставит целью определить стандарты рациональности научного прогресса и найти оправдание фальсификационизму Поппера в его усовершенствованной и утонченной форме.

2. В основе фальсификационизма Поппера лежит убеждение, что хотя достоверность эмпирического базиса не может быть передана теориям, но зато на основе наблюдаемого факта наука может опровергать. Не соглашаясь с этим, Лакатос утверждает, что „ни один эксперимент не является решающим" при выборе теории.

3. Защищая мысль, что концептуальный каркас может быть развит и заменен лучшим каркасом, и поддерживая линию априоризма и конвенционализма фаллибилистической методологии Поппера, Лакатос, предлагая версию революционного фальсификационизма, пытается осуществить рациональную реконструкцию роста научного знания в терминах „прогрессивного" и „регрессивного" сдвигов проблем в серии научных теорий.

4. По мнению Лакатоса, теория является приемлемой, если она имеет подтвержденное добавочное эмпирическое содержание („приемлемость 1" и „приемлемость" 2). Тем самым он переносит проблему с оценки теории на оценку серии (последовательности) теорий. Благодаря этому фальсификация приобретает у него исторический характер и не может уже предшествовать новой теории.

5. Теория Лакатоса, имеющая целью объяснить рациональность научного прогресса в терминах „положительной" и „отрицательной" эвристики, фактически продолжает

рационалистическую линию Поппера и противопоставляется методологической концепции Куна, где о рациональности науки можно говорить только в рамках одной парадигмы.

6. Попытки Лакатоса обосновать построенную на основе конкурирующих реконструкций науки методологию историографических исследовательских программ с помощью анализа „внутренней" и „внешней" истории науки оказались безрезультатными.

7. Вместе с тем, необходимо отметить, что в теории Лакатоса правильно выдвигается на первый план значимость элемента динамики в оценке сущности научной мысли и в принципе не допускается возможность признания превосходства иррационального над рациональным.

Г. НАУКА БЛИЖЕ К МИФУ, ИЛИ ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКИЙ АНАРХИЗМ П. ФЕЙЕРАБЕНДА

Показав несостоятельность попыток рационалистической реконструкции роста научного знания (Поппер и Лакатос), П. Фейерабенд впадает в другую крайность: пытается вообще изгнать рациональность из сферы научного познания. „Желательно ли жить в согласии с правилами критического рационализма?" и „возможно ли одновременно следовать этим правилам и развить науку, какой мы её знаем?" (76.175) – спрашивает он и, дав отрицательные ответы на эти вопросы, выдвигает тезис анархизма; Фейерабенд пишет: „Наука есть в сущности анархическое предприятие: теоретический анархизм более человечен и более способен побудить движение вперед, чем альтернативные концепции, делающие упор на закон и порядок" (76.17).

Анализируя философию Лакатоса, Фейерабенд считает, что его наивная попытка „сконструировать методологию, которая не издавала бы приказов и все же каким-то образом упорядочивала бы деятельность по увеличению знания, представляет собой замаскированную форму анархизма"

(76.181). По мнению Фейерабенда, основные выводы Лакатоса о том, что предметом наших методологических оценок должна являться эволюция теории в течение долгого периода времени, а не её состояние в определенный конкретный момент или что сами методологические стандарты не должны стоять вне критики, а должны быть изучены на основе исторических данных и периодически улучшаться и даже заменяться другими стандартами, несостоятельны с точки зрения рациональности.

Фейерабенд правильно замечает, что „вопрос о природе исторических данных, могущих служить для реконструкции „правильного" метода, так же как и вопрос о выборе „правильных" методологических стандартов, решается Лакатосом произвольно, т.е. в конечном счете иррационально" (76.181-200).

Продолжая линию Куна на несоизмеримость научных теорий, Фейерабенд на основе проведенного им самим анализа утверждает, что: а) существуют несоизмеримые системы мышления, действия, восприятия; б) существует также и „историческая" несоизмеримость, т.е. развитие восприятия и мышления в индивиде проходят стадии, оказывающиеся взаимно несоизмеримыми; и еще: г) взгляды ученых часто столь же отличаются друг от друга, сколь идеологии, лежащие в основе различных культур; более того, существуют научные теории, взаимно несовместимые друг с другом, хотя, казалось бы, они имеют дело с одним и тем же предметом (76.223-295).

Несоизмеримые теории, по мнению Фейерабенда, могут быть опровергнуты путем обнаружения их внутренних противоречий; кроме того, теории эти не могут сравниваться по содержанию и нельзя также говорить о сравнительной близости одной из них.

Ясно, что сказанное исключает всякую возможность рациональной реконструкции научного знания. „Наука в её

наиболее передовой и абстрактной форме возвращает индивиду свободу, которую он, казалось бы, теряет, вступая в её более устоявшиеся, более привычные сферы" (76.295), – пишет Фейерабенд; именно суть указанной свободы пытается выразить он в своем теоретическом анархизме.

Основой позиции Фейерабенда является своеобразный взгляд на историю науки, которая, по его словам, состоит „из фактов и сделанных на основе фактов выводов" (76.19). Фейерабенд считает, что история науки, трактующаяся как процесс познания и подчиняющаяся определенным строгим и неизменным правилам и закономерностям, „упрощает" науку; она рассматривает научный факт как устойчивый элемент, независимый от мнений, верований и культурно обусловленных воздействий, и создает, тем самым, почву для неправильного представления предметной области.

Согласно же Фейерабенду, наука не знает „чистых фактов", и исходя из этого история науки представляется ему „столь же сложной, хаотичной, полной ошибок и мистификаций, сколь и идеи, которые она в себя включает, а эти идеи, в свою очередь, будут столь же сложны, хаотичны, полны ошибок и мистификаций, сколь и разум их создателей" (76.19).

Оставляя за собой право свободного выбора, Фейерабенд пишет, что на каком-нибудь определенном этапе одни „эпистемологические предписания могут казаться нам идеальными по сравнению с другими эпистемологическими предписаниями или общими принципами, но кто может гарантировать, что они есть лучший путь к открытию не просто нескольких изолированных фактов, но и глубоко лежащих тайн природы?" (76.20).

Главная идея автора заключается в том, что „стремление добиваться большей свободы, жить полной, богатой жизнью и сопутствующее стремление раскрывать тайны

природы и человека предполагают отказ от всех универсальных стандартов и жестких традиций" (76.20). По его словам, „существуют обстоятельства, когда рациональный аргумент не способствует росту знания, а становится тормозом на пути прогресса" (76.25).

„Свобода деятельности, – пишет Фейерабенд, – есть не просто факт истории науки. Она оправдана и абсолютно необходима с точки зрения приращения знания" (76.23). В связи с этим Фейерабенд отмечает существенную роль ad hoc гипотез и придает эвристическое значение даже противоречащим неоспоримым эмпирическим фактам и общепризнанным теориям гипотезам; „Мы можем двигать науку путем противоиндукции" (76.29), – заявляет он.

Но эта, весьма интересная по своей сущности, мысль о противоиндуктивном теоретизировании приобретает у Фейерабенда форму плюралистической методологии, когда выражение противоречащих общепризнанным теориям суждений, с целью максимизирования и более глубокого понимания эмпирического содержания теории, рассматривается им как доказательство „легкомысленности" и „иррациональности" науки (76.29-30, 179), а критерием сравнения и выбора теории „остаются эстетические суждения, суждения вкуса, метафизические предрассудки, религиозные влечения, короче, остаются субъективные устремления" (76.295). В результате своих рассуждений Фейерабенд делает заключение, что „наука оказывается гораздо ближе к мифу, чем это готова признать научная философия" (76.295).

Признавая необходимость наличия „иррационального" в процессе становления научного знания, Фейерабенд замечает, что только тот факт, что некто прибегает к рациональной аргументации, еще ничего не говорит о рациональности его поведения, „как хорошо выдрессированная собака подчиняется своему хозяину... так и хорошо выдрессированный

рационалист подчиняется идейному образу своего хозяина, использует усвоенные стандарты аргументации независимо от того, в сколь сложном положении он оказывается. Однако, то, что он считает „голосом разума", на самом деле лишь каузальное последствие полученного им образования. Он не способен понять, что призыв к разуму в таком случае есть не что иное, как политический маневр" (76.25).

Развивая мысль Куна о несоизмеримости научных теорий, Фейерабенд отрицает к тому же значение поппсровского принципа фальсификации и считает, что требование возрастания эмпирического содержания в направлении прогресса невыполнимо в реальной истории науки, ибо очень часто встречаются случаи противоположного характера.

Вдобавок ко всему этому, Фейерабенд высказывает свое отрицательное отношение к принципу соответствия, эвристическую роль которого признавали многие мыслители, и пишет, что „правило соответствия, требующее, чтобы новые гипотезы согласовывались с уже принятыми теориями, неразумно, ибо оно способствует сохранению старой теории, а не лучшей теории. Гипотезы, противоречащие надежно обоснованным теориям, дают нам материал, который не может быть получен никаким иным путем. Умножение теории выгодно для науки, тогда как единообразие лишает ее критической силы. Единообразие также угрожает свободному развитию индивида" (76.35).

Плюралистический анархизм Фейерабенда, несомненно, имеет свои гносеологические корни, и, хотя в нем не отражается реальный процесс развития знания, в центре внимания ставятся существенные моменты движения научной мысли вперед.

Работы Поппера, Куна, Лакатоса, Фейерабенда и др. показали, что творческая деятельность ученого не исчерпы-

вается сферой логики. Для того, чтобы выявить динамическую структуру научного знания, эвристическую значимость этой структуры и ее роль в определении диалектической сущности теоретической науки, необходим не только логико-методологический анализ научной теории, но и историко-научные исследования развивающейся мысли.

Антиметафизические тенденции позитивистов сегодня заменены новыми рассуждениями о метафизике с целью выяснения ее роли в современной науке. Внимание философов привлекает всесторонний анализ научного знания, механизм его функционирования и роста. В связи с этим отмечается эвристическая роль философских принципов, снова и снова поднимается вопрос о возможности рациональной реконструкции роста научного знания.

В современном научном исследовании явно дает о себе знать „теоретическая нагруженность" утверждений наблюдения и выдвигается требование выяснения степени зависимости результатов наблюдений от уровня теории.

Анализ тезиса Куна о несоизмеримости научных теорий вызывает новые размышления об онтологии, требует выяснения реального статуса принципа соответствия и рождает множество проблем гносеологического и онтологического плана.

Итак:

1. Развивая идею Куна о несоизмеримости научных теорий, Фейерабенд выдвигает тезис анархизма.

2. История науки состоит, по его мнению, „из фактов и сделанных на основе фактов выводов". Но научный факт в интерпретации Фейерабенда рассматривается не как устойчивый элемент. Указывая на то, что наука не знает „чистых фактов" и подчеркивая „теоретическую нагруженность" утверждений наблюдения, Фейерабенд пишет, что историю науки нельзя объяснить с помощью каких-то строгих и

неизменных правил, она сложна, хаотична, полна ошибок и мистификаций.

3. Стремление открыть не просто несколько изолированных фактов, но и глубоко лежащие тайны природы предполагает, согласно Фейерабенду, отказ от всех универсальных стандартов и жестких традиций. Он считает, что иногда рациональный аргумент может стать тормозом на пути прогресса.

4. Интересная по своей сущности мысль о противоиндуктивном теоретизировании приобретает у Фейерабенда форму плюралистической методологии, когда критерием сравнения и выбора теории становятся эстетические суждения, суждения вкуса, метафизические предрассудки, религиозные влечения и всякие устремления субъективистского толка.

5. Подчеркивая существенную роль ad hoc гипотез и признавая эвристическую значимость даже противоречащих неоспоримым эмпирическим фактам и общепризнанным теориям гипотез, Фейерабенд высказывает свое отрицательное отношение к принципу соответствия и утверждает, что наука гораздо ближе к мифу, чем это пытается доказать научная философия.

ЧАСТЬ III

„МЫ ВЫНУЖДЕНЫ ПРИНЯТЬ ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКИЙ МИР, НО ПРИНЯТЬ ТАКОЙ МИР НЕЛЕГКО" /И. ПРИГОЖИН/

§1. Мы должны привыкнуть к бесконечности Вселенной

А. ВРЕМЯ КАК НЕОБРАТИМОСТЬ ВОВСЕ НЕ ИЛЛЮЗИЯ. „СТРЕЛА ВРЕМЕНИ"

Древнекитайский философ Чжуан-цзы две тысячи лет тому назад написал следующие строки: „Как безостановочно вращается небо! С каким постоянством покоится Земля! Не ведут ли между собой соперничества за место Солнце и

Луна? Есть ли кто-нибудь предержащий власть над всем этим и правящий всем? Кто первопричина всего и кто без устали и напряжения поддерживает все? Не существует ли тайного механизма, вследствие которого все в мире не может быть ничем иным, кроме того, что оно есть?" (17.65).

Приводя эти слова древнего автора, И. Пригожин и И. Стенгерс пишут: „Мы считаем, что находимся на пути к новому синтезу, новой концепции природы. Возможно, когда-нибудь нам удастся слить воедино западную традицию, придающую первостепенное значение экспериментированию и количественным формулировкам, и такую традицию, как китайская, с ее представлениями о спонтанно изменяющемся самоорганизующемся мире... Вспомним слова Жака Моно об одиночестве человека во Вселенной. Вывод, к которому он приходит, гласит: „Древний союз (человека и природы) разрушен. Человек, наконец, сознает свое одиночество в равнодушной бескрайности Вселенной, из которой он возник по воле случая". Моно, по-видимому, прав. Древний союз разрушен до основания. Но мы усматриваем свое предназначение не в том, чтобы оплакивать былое, а в том, – чтобы в необычайном разнообразии современных естественных наук попытаться найти путеводную нить, ведущую к какой-нибудь единой картине мира" (17.65-66).

Крах механицизма и радикальные изменения в научном видении существующего выявили эволюционный аспект системы „человек – природа" и показали значимость вероятностного элемента в происходящих вокруг нас процессах. В связи с этим возрос интерес к исследованию необратимых, ориентированных во времени процессов, связанных со случайностью, которые в принципе отличаются от обратимых, детерминированных процессов, изучаемых классической наукой.

Зависимость гармонии и закономерности мира от времени и то, что новая наука отказалась от привычного для классического описания природы противопоставления человека и внешней действительности, после чего мы одновременно стали и зрителями и актерами в жизни, а свобода и спонтанность оказались главными параметрами, выражающими суть нашего существования, окончательно перевернули традиционную концепцию природы и показали однозначно, что необратимость и случайность играют центральную роль в этом вечно движущемся, плюралистическом и эволюционирующем мире.

Именно эти понятия („необратимость“ и „случайность“), указывающие на спонтанную активность материи и требующие в науке введения вероятностных методов описания, показали, что начинается новый период в существовании системы „человек – природа“ и кончилась власть той традиционной, классической науки, где детерминированность и обратимость были признаны стержнем механистической картины мира и статический взгляд на мир полностью игнорировал в нем значимость параметра времени.

„В новой, неклассической науке понятия „случайности“ и „необратимости“ выявили чуждое для статической концепции поведение объекта; оказалось, что самая маленькая флуктуация может стать началом нового эволюционного процесса и что статус „энтропии“ приобретает решающую роль для протекающих в макроскопической системе процессов; проявились неизвестные для классического подхода черты нашего мира; мы узнали, что окружающий нас мир неоднороден, что в нем „будущее не задано“ (17.59), что на вполне объективной основе можно отличить прошлое от будущего“.

Классическая рациональность, бывшая главной основой для определения отношения человека с окружающей

действительностью, сменилась новой концепцией науки и природы, где человска нельзя рассматривать уже изолированно от внешнего мира и где проблемы знания тесно переплетаются с проблемами культуры.

В результате всего этого стало ясно, что научную деятельность нельзя представлять в отрыве от культурной атмосферы своей эпохи; что, с одной стороны, культурная атмосфера эпохи формирует научную деятельность, а с другой – результаты этой деятельности сами изменяют и развивают культуру, разрушают старые традиции и при неправильной интерпретации новейших достижений науки и техники создают даже опасность дегуманизации человеческого мира.

Наука сегодня еще сильнее, чем раньше, заставила человека понять всю сложность проблемы свободного выбора в жизни, заставила его осознать трудности на пути осмысления сущности этого мира, потребовала нового анализа вопроса: что господствует в этом мире, единообразие и рациональность, определенная фундаментальными, элементарными и абсолютными законами, или беспорядок, хаос и иррациональность? Современная наука положила конец статичному и комфортабельному миру, к которому мы привыкли; она открыла перед человечеством мир плюралистический, бесконечный, далеко не единообразный, „мир, танцующий на ногах случайности", качественно новый мир, осмысление которого не укладывалось в рамки классического рационализма и который требовал формирования новой мировоззренческой концепции. Сложностью создавшейся ситуации стали спекулировать разнообразные формы мистицизма, появились новые попытки разгула магии.

Чуждая классической науке потеря устойчивости однородного состояния в объектах, на что обратила главное внимание современная наука и что, как обнаружилось, вы-

зываст к тому же спонтанное изменение системы в целом, очень остро выдвинула на первый план вопрос о роли случайности и необходимости в протекающих вокруг нас процессах и потребовала переосмысления места, занимаемого человеком в мире.

Следовательно, античный идеал рациональности – костяк научного мышления классического периода и теологии потерял свою значимость для науки XX века и уступил место новому пониманию сущности рационального, которое не укладывалось в рамки лапласовского детерминизма и классических представлений и требовало нетрадиционного анализа таких понятий, как „творчество" и „свобода". В результате всего этого появились не только новые формы рационализма, но и концепции иррационалистического фанатизма, где на первый план был выдвинут абсурдизм.

Не вызывает сомнения, что сегодня, так же как и прежде, рациональное постижение мира является главной проблемой человечества. Современная наука на базе сложных, математизированных теоретических конструкций и утонченных экспериментальных установок предоставляет человеку возможность осмыслить гармонию и порядок природы и помогает ему правильно найти свое место в жизни.

Но, в отличие от классических традиций, современная научная мысль не исключает уже наблюдателя из объективного описания мира, признает плюралистический характер окружающей нас действительности и, не веря больше в существование одной единственной истины, отражающей исследуемый объект с абсолютной точностью, прекращает вообще поиски какого бы то ни было привилегированного, исчерпывающего взгляда (типа божественного взгляда) на мир.

Крах классического идеала науки показал человечеству, что случайность, сложность и необратимость – основные свойства нашего бесконечно эволюционирующего мира,

существованию которого присущи хаотичность и нерегулярность, что и мешает, как привыкли мы, предсказывать ход событий в будущем.

Так, например, неоднородность динамического мира, выявившаяся после открытия квантовой механики, когда был обнаружен неопределенный характер движения микрообъектов, из-за чего потеряло смысл понятие „траектории", имевшее принципиальную значимость для детерминистических законов классической динамики, сделала фактом, что интегрирование, как метод объективного описания предметной сферы микромира, уже неприемлемо.

Это означает, что вероятностная природа квантовой механики, выдвинутая на первый план после соотношения неопределенностей Гейзенберга, разрушает детерминизм ньютоновской динамики и, подчеркивая значимость случайности для хода событий в микрообъектах, показывает необходимость формирования новой научной картины мира, где предсказывание будущего имеет уже принципиально новый характер.

Так, со временем ученые, правда с большим трудом, вынуждены были все же признать, что „случайность" является таким же существенным понятием, как „необходимость", и это не только для квантовых явлений, но и для мира в целом, ибо она выражает суть эволюционирующих систем и определяет характер их существования.

Неопределенность, спонтанность и плюрализм, как главные особенности нашего мира, подчеркивали гносеологическую значимость принципа дополнительности Бора и подтверждали тот факт, что сущность исследуемого объекта не может быть исчерпана каким-либо одним теоретическим языком; неустранимая множественность теоретических представлений одного и того же предмета явно показывала, что не существует какого-нибудь привилегированного

взгляда на мир и бессмысленно ставить в науке целью изучение предмета „таким, как он есть", без учета отношения к нему наблюдателя.

Именно это обстоятельство сыграло решающую роль в формировании мировоззренческих позиций XX века, изменило полностью классические представления о мире и, определив по-новому место человека в жизни, подменило во многом его отношение к средневековому богу.

Статистический характер квантовой механики, на основе которого отрицалась возможность полного, детерминистического описания микрообъекта и признавалась предсказуемость только вероятностей, поставил в центре внимания философов и ученых проблему взаимоотношения свободы и необходимости и, показав потребность в учете роли наблюдателя в научно-исследовательских процессах, поспособствовал, тем самым, распространению антропоцентричных настроений в мировоззренческих концепциях XX века.

Волново-корпускулярный дуализм, выявленный новой механикой, был тем чуждым для классического описания фактом, который подчеркивал особую значимость элемента случайности в измерительных процессах и признавал дискретную и недетерминистическую форму хода событий в микромире.

Можно сказать, что необратимый характер многих процессов и связанная с ним проблема времени представляют собой одну из главных сфер интересов науки и философии XX века, где постепенно вырисовываются качественно новые элементы динамической картины мира и подчеркивается фундаментальная значимость распределения вероятностей.

Больцман сыграл важную роль в осмыслении физической эволюции, когда подошел к решению этой проблемы „не на уровне индивидуальной траектории, а на уровне ансамбля

молекул и, руководствуясь интуитивными соображениями, избрал подход, адекватный замыслу повторить в физике то, что Дарвин свершил в биологии, убедительно доказав, что движущая сила биологической эволюции – естественный отбор – может быть определена не для отдельной особи, а лишь для популяции и, следовательно, естественный отбор – понятие статистическое" (17.307).

В описании Больцмана „эволюция функции распределения f (V, t) скоростей V в некоторой области пространства в момент времени t представима в виде суммы двух эффектов: число частиц, имеющих в момент времени t скоростьV, изменяется в результате как свободного движения частиц, так и столкновений между ними. Изменение числа частиц вследствие свободного движения нетрудно вычислить с помощью классической динамики. Оригинальность метода Больцмана связана с оценкой второго эффекта: изменения числа частиц за счет столкновений... Больцман занялся вычислением среднего числа столкновений, приводящих к рождению или уничтожению молекул со скоростью V" (17.308).

Как пишет И. Пригожин, в данной концепции „особенно велико достижение Больцмана с концептуальной точки зрения: различие между обратимыми и необратимыми процессами, лежащее в основе второго начала термодинамики, Больцман низвел с макроскопического на микроскопический уровень. Изменение распределения скоростей из-за свободного движения молекул соответствует обратимой части, а вклад, вносимый в изменение распределения столкновениями, – необратимой части. Именно в этом и был, с точки зрения Больцмана, ключ к микроскопической интерпретации энтропии. Принцип молекулярной эволюции сформулирован" (17).

По словам И. Пригожина, „больцмановский прорыв стал решающим этапом в формировании нового научного

направления – физики процессов. Временную эволюцию в уравнении Больцмана больше не определяет гамильтониан, зависящий от типа сил. В Больцмановском подходе движение порождают функции, связанные с процессом, например, сечение рассеяния. Можно ли считать, что проблема необратимости решена и что теории Больцмана удалось свести энтропию к динамике? Ответ однозначен: нет, желанная цель не достигнута" (17.309).

А суть вопроса, в основном, заключается в следующем: „Каким образом обратимые законы движения по траекториям могут порождать необратимую эволюцию? Не противоречит ли кинетическое уравнение Больцмана динáмике? Нетрудно видеть, что симметрия уравнения Больцмана не согласуется с симметрией классической механики" (17.309).

Теория Больцмана привлекла внимание многих физиков, которые также интересовались взаимоотношением обратимых и необратимых процессов. Особенно остро эта проблема встала после того, как Гейзенберг открыл соотношение неопределенностей, был обнаружен статистический характер квантовой механики и стало ясно, что „траектории" несовместимы с понятием необратимости.

Большой интерес вызвала разработанная Гиббсом и Эйнштейном теория ансамблей, которая была выдвинута для изучения систем, состоящих из большого числа молекул и которая давала возможность сформулировать динамическую теорию независимо от задания начальных условий. Но следует отметить, что подобно тому, как „Больцман не сумел „вывести" энтропию из динамики", так и Эйнштейну не удалось найти способ описания перехода от порядка к хаосу. На базе всего этого созрела мысль, что „необратимость не является универсальным свойством и не следует ожидать общего вывода необратимости из динамики" (17.310-319).

Итак, если для Эйнштейна время, как необратимость, – иллюзия и на основе теории ансамблей дается лишь субъективистская интерпретация необратимости, т. е. утверждается, что к необратимости приводит только лишь наше незнание точных начальных условий, то, с точки зрения альтернативной позиции, субъективистская интерпретация необратимости считается абсурдом и признается, что „существование двух конфликтующих миров – мира траекторий и мира процессов – не вызывает сомнений" (17.320).

„Мы вынуждены принять плюралистический мир, в котором обратимые и необратимые процессы сосуществуют" (17.324), мы не можем уже рассуждать в ньютоновском духе, что „природа всегда подобна самой себе". „К своему изумлению, мы открыли качественное многообразие природы" и в результате этого обогатили наше знание о физическом мире (17.325).

Вопрос об отношении бытия и становления, неизменности и изменения является одной из центральных проблем науки и философии XX века. В связи с этим постоянно выступают на первый план вопросы: „Не является ли изменение результатом внутренней независимой активности материи? Необходима ли внешняя побуждающая сила или становление внутренне присуще материи?" „Естествознание XVIII века встало в оппозицию к биологической модели спонтанной и автономной организации живых существ. Но тогда же естествознанию пришлось столкнуться с другой фундаментальной альтернативной. Является ли природа внутренне случайной? Не является ли упорядоченное поведение лишь преходящим результатом случайных столкновений атомов и их неустойчивых соединений?" (17.362)

Как пишут И. Пригожин и И. Стенгерс, мы долгое время верили в то, что наука открывает нам „вечные законы,

таившиеся в глубине нескончаемых преобразований природы, и, тем самым, навсегда изгоняет время и становление". К тому же „открытие порядка в природе рождало чувство интеллектуальной уверенности... Ныне наша уверенность „в рациональности" природы оказалась поколебленной в результате бурного роста естествознания в наше время... Наше видение природы претерпело коренные изменения. Ныне мы учитываем такие аспекты изменения, как множественность, зависимость от времени и сложность... Мы искали общие, всеобъемлющие схемы, которые допускали бы описание на языке вечных законов, но обнаружили время, события, частицы, претерпевающие различные превращения. Занимаясь поиском симметрии, мы с удивлением обнаружили на всех уровнях – от элементарных частиц до биологии и экологии – процессы, сопровождающиеся нарушением симметрии". Выявился факт столкновения „между динамикой, с присущей ей симметрией во времени, и термодинамикой, для которой характерна односторонняя направленность времени" (17.363).

Все это породило мысль о существовании нового единства в мире, и вот И. Пригожин заявил, что „необратимость есть источник порядка на всех уровнях. Необратимость есть тот механизм, который создает порядок из хаоса" (17.363).

Начался новый период в истории человечества, когда человек осознал все тонкости своей новой роли: быть на сцене бытия одновременно и зрителем и актером. Он признал зависимость науки от наблюдателя, признал, что время, как необратимость, не иллюзия и тем более не результат неточных начальных условий. Большой интерес вызвала опять к себе бергсоновская мысль о том, что время – фундаментальное, неотъемлемое свойство становления и необратимости. Ученые пришли к выводу, что различие

между прошлым, настоящим и будущим не лежит за пределами физики, что невозможно изменение хода времени с одного направления на противоположное и что единственность направления времени является фактом.

На фоне всего этого еще острее выявилась необходимость поиска ответа на вопрос: в чем суть необратимости и как связана она с законами природы?

И.Пригожин пишет: „На человеческом уровне необратимость обретает более глубокий смысл, который для нас неотделим от смысла нашего существования. С этой точки зрения важно отметить, что во внутреннем ощущении необратимости мы не усматриваем более субъективное впечатление, отчуждающее нас от внешнего мира, а видим в нем своего рода отличительный признак нашего участия в мире, находящемся во власти эволюционной парадигмы" (17.369-370).

Ясно, что проблема необратимости затрагивает космологическую тему; „необратимость заведомо не могла бы появиться внезапно в мире с обратимым временем. Происхождение необратимости – проблема космологическая" (17.370). Актуальность этой темы во многом дает о себе знать в мировоззренческих позициях XX века, где проблема качественного многообразия природы и исследование процессов становления бытия развертываются на базе концепции „актеры и зрители" и где „истина в данной ситуации" приобретает решающую значимость в гносеологии.

Сегодня уже понятно, что „природу невозможно описывать извне, с позиции зрителя. Описание природы – живой диалог, коммуникация, и она подчинена ограничениям, свидетельствующим о том, что мы – макроскопические существа, погруженные в реальный физический мир"; „мы видим себя как неотъемлемую часть того мира, который мы описываем" и „не существует научной деятельности, которая не была бы ориентирована во времени". Все это, со

своей стороны, означает, что ни одна теоретическая концепция не предполагает никакого фундаментального способа описания; мир устроен так, что „нам необходимо множество уровней описания, ни один из которых не изолирован от других и не претендует на превосходство над другими" (17.371-372).

Ко всему этому можно еще добавить, что „необратимость – явление отнюдь не универсальное... что необратимость начинается тогда, когда сложность эволюционирующей системы превосходит некий порог. Примечательно, что с увеличением динамической сложности (от камня к человеческому существу) роль стрелы времени, эволюционных ритмов возрастает" (17.373).

И. Пригожин пишет: „Мы открываем первичность времени и изменения повсюду, начиная с уровня элементарных частиц и до космических моделей... Естественные науки отказались от такой концепции объективной реальности, из которой следовала необходимость отказа от новизны и многообразия во имя вечных и неизменных универсальных законов. Естественные науки избавились от слепой веры в рациональное как нечто замкнутое и отказались от идеала достижимости окончательного знания, казавшегося почти достигнутым. Ныне естественные науки открыты для всего неожиданного, которое больше не рассматривается как результат несовершенства знания или недостаточного контроля" (17.378-379) – в этих словах вырисовывается новизна современной научной концепции объективной реальности, новизна отношения человека к миру, начало сложного процесса формирования спектра мировоззренческих позиций XX века.

Б. ПРОБЛЕМА БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО

Фундаментальные изменения в научной картине мира, когда наряду с детерминированными и обратимыми процессами на первый план вышли чуждые для классического

видения мира необратимые, эволюционные процессы, связанные со случайностью, показали однозначно, что окружающий нас мир является качественно многообразным и сложным и время в нем играет особенно важную и существенную роль. Именно эта ориентированность событий во времени, которая отсутствовала в классическом понимании мира, занимает центральное место в мировоззренческих позициях XX века и, выявляя тот факт, что жизнь наша полна сложными, противоречивыми и неожиданными поворотами, упорно заставляет нас оценивать уникальную значимость каждого отдельного момента жизни.

Наука XX века укрепила, с одной стороны, веру человечества в разум и рациональное объяснение мира, а с другой – открыла такие черты нашей действительности, в которых вовсю довали о себе знать неустойчивость и разнообразность; она разрушила всякие иллюзии об универсальном и вечном характере законов природы, показала, что мир не является таким, каким мы представляли его до сих пор, что анализ таких понятий, как „свобода", „случайность", „спонтанность", является необходимым для определения ориентира жизни. Человек понял, что бессмысленно искать истину саму по себе, что ничего абсолютного, элементарного и вечного как определяющего характер гармонии нашего мира не существует, что различие между прошлым и будущим носит принципиальный характер.

Обнаружение пределов классической рациональности породило другую крайность в мировоззренческих позициях XX века: появилась тенденция абсолютизации свободы и индивидуальности и была объявлена война разуму и рациональному объяснению мира. Так, наряду с концепциями, где признавались культ разума и возможность решения всех проблем с помощью науки и техники (сциентизм: У. Ростоу, Д. Белл и др.), возникли и такие позиции, в которых

рациональное объяснение мира отождествлялось с тоталитарным режимом и говорилось, что при сциентических утопиях происходит подавление свободы и индивидуальности, удушение самостоятельного мышления и потеря духовного – нравственных аспектов и ценностей (антисциентизм: Г. Уэллс, А. Франк, Е. Замятин, О. Хаксли и др.).

В рассуждениях представителей антисциентизма происходит противопоставление науки и культуры; утверждается, что наука дегуманизирует все, к чему прикасается, разрушает культурную жизнь общества, делает человека своим рабом; она разрушает традиции, переворачивает наше отношение к миру. С точки зрения представителей антисциентизма, наука – это насилие, она губит индивидуальность, и поэтому необходимо восстать против науки. Следовательно, человек должен сделать свой выбор в жизни: или преклонение перед иррациональным и полная антинаучность или же верность разуму и рациональному объяснению мира. Создалась возможность для возрождения мистицизма.

В данной обстановке, когда изменения в научной картине мира потребовали глубокого анализа сущности новой рациональности, появилась необходимость формирования нового подхода к проблемам антропологии. Большое внимание в связи с этим привлекли к себе проблема бессознательного и психоанализ [З. Фрейд (1856 – 1939); К.Г. Юнг (1875 – 1961); А. Адлер (1870 – 1937); Г. Маркузе (1898 – 1979), Э. Фромм (1900 – 1980) и др.].

Первым проблему бессознательного сделал предметом исследования З. Фрейд. Подчеркивая роль сознания в выборе мировоззренческой позиции и в формировании личностных параметров индивида, Фрейд выдвинул свою теорию строения психического аппарата, где представил этот аппарат как энергетическую систему, „в основе динамики которой лежит конфликт между сознанием и бессознательными влечениями“ (10.748).

Главное в его теории развития индивида заключается в том, „что кроме „Я“ (Ego), связанного именно с сознанием индивида, в человеческой психике выделяются еще две структуры: „Сверх–я“ (super–ego), которое представляет собой некоторую совокупность перенесенных „во внутрь“ психики индивида социально значимых, безличных идеальных принципов, регуляторов, а также „Оно“ (Id), которому и соответствует невидимый для внешнего наблюдателя „микромир“ бессознательного“ (20.304).

Расширяя сферу применения психологизма, „Фрейд попытался распространить его принципы на сферу социальной психологии, фольклор, художественное творчество и т.д., вплоть до истолкования религии как особой формы коллективного невроза. Сублимация – центральное понятие у Фрейда в его психологической трактовке культуры, которая рассматривается им как результат неизбежного компромисса между стихийными влечениями и требованиями реальности“ (10.748).

Фрейд в своей теории психосексуального развития индивида дал новое понимание понятия бессознательного, которое в принципе отличалось от того классического понимания, где подразумевалось, что бессознательное отличается от сознательного лишь степенью осознанности индивидом своих представлений и переживаний. Бессознательное, по Фрейду, качественно отличается от сознания; оно иногда может держаться на границе с сознанием, двигаться через границу, тогда его можно назвать „предсознательным“.

Фрейд отличает друг от друга „низшее“ и „высшее“ бессознательное. „Низшее“ – это такое бессознательное, которое „прорывается“ в снах, в гипнотических состояниях, тогда, когда оно „заставляет“ нас делать оговорки, описки, бесконтрольно прятать, убирать предметы и т.д. „Высшее“ же бессознательное Фрейд связывал с процессами твор-

чества, в которых спонтанность интуиции, воображения, „скрытое" от сознания вызревание замысла, идеи, образа действительно играют очень большую роль.

Вместе с тем следует отметить, что „З. Фрейд принимал идеал рационального причинного объяснения. Более того, он был искренне убежден, что продолжает традиции рационализма, ибо отвоевывает для причинного научного объяснения ту землю, на которую классика не решалась вступить, – сферу не просто нерационального, а именно неосознаваемого, бессознательного", и был уверен в том, что „такое бессознательное поддастся исследованию и воздействию" (20.304-305).

Проблема бессознательного стала центральной проблемой психоанализа, но многие психоаналитики толковали бессознательное не так, как Фрейд, который подчеркивал значимость бессознательных психосексуальных инстинктов в формировании сущности бессознательного.

Развивая учение Фрейда, другие психоаналитики связывали его теорию психоанализа с исследованиями в области культуры, процессов творчества и общества в целом. Следовательно, фрейдизм в их интерпретации принял форму социальной и философо-антропологической концепции. На первый план в связи с этим вышли социологические и этнологические проблемы, проблемы культуроантропологии и др. Основное внимание при этом перенесено с внутрипсихологических процессов на межличностные отношения.

К.Г. Юнг, например, который был ближайшим сотрудником Фрейда, трактовал либидо, как психическую энергию вообще и отрицал сексуальную этнологию неврозов. В своей теории глубинной психологии Юнг, понимая психику как замкнутую систему, функционирующую по принципу компенсации, и анализируя проблему бессознательного, указывал на сходство между некоторыми типическими его

образованиями (архетипами) и „сквозными“ для культур образами, структурами (например, между образами героев в мифах, эпосе, сказках, образами сновидений и других бессознательных процессов).

Постулируя на базе всего этого, помимо индивидуального бессознательного, существование в психике человека более глубокого слоя – коллективного бессознательного, которое, по словам Юнга, представляет собой отражение опыта прежних поколений, запечатлевшееся в структурах мозга, он выдвинул свою теорию общечеловеческих первообразов – архетипов, динамика которых, как он говорил, лежит в основе мифов, символики художественного творчества, сновидений и т.д.

Юнг считал, что архетипы недоступны непосредственному восприятию и осознаются через их проекцию на внешние объекты. Центральную роль среди архетипов он отводил архетипу „самости“, как потенциальному центру личности в отличие от „Эго“ („Я“) как центра сознания. „Самость“, архетипы, экзистенциалы, коллективное бессознательное и игнорирование диалектики социального феномена есть у Юнга основа понимания психики как замкнутой автономной системы. В интеграции содержания коллективного бессознательного осуществляется процесс становления личности, процесс самореализации и индивидуации человека. „В целом, в трактовке природы архетипов и коллективного бессознательного позитивистские идеи переплетаются у Юнга с метафизическими представлениями о психике как некой безличной субстанции и т.п., граничащими с оккультизмом“ (10.815).

Отход от биологизма Фрейда еще больше чувствуется в учении Э.Фромма, который, подчеркивая линию антропологического психологизма и экзистенциализма, разработал целостную концепцию личности, где стремился выяснить

механизм взаимодействия психологических и социальных факторов в процессе ее формирования. „Связь между психикой индивида и социальной структурой общества выражает, по Фромму, социальный характер, в формировании которого особая роль принадлежит страху. Страх подавляет и вытесняет в бессознательном черты, несовместимые с господствующими в обществе нормами. Типы социального характера совпадают с различными историческими типами самоотчужденного человека [накопительский, эксплуататорский, „рецептивный" (пассивный), „рыночный"]" (10).

Выступая с позиции надклассового гуманизма, Фромм выдвинул „утопический проект создания гармонического здорового общества при помощи методов „социальной терапии", в частности, предлагая проект „перевоспитания" американской нации" (10.749-750).

А. Адлер в своей теории индивидуальной психологии „исходил из определяющей роли в психике влечений и бессознательного. В работе „О неполноценности органов" он сформулировал концепцию болезни как нарушения баланса в отношениях органа с его средой, которое организм стремится компенсировать. Принцип компенсации – один из центральных в концепции Адлера. В основе всей человеческой деятельности Адлер усматривает стремление к личному превосходству, реализуемое через механизм компенсации первичного чувства неполноценности. Эта идея – цель, хотя она лишь смутно осознается индивидом, становится центром формирования личности, детерминируя ее психику. Характер цели и способы ее реализации создают специфический для человека „жизненный стиль" (10.13). Для О. Ранка, например, вся человеческая деятельность оказывается подчиненной преодолению первичной „травмы рождения" и т.д.

Как видим, последователи фрейдизма развивают весьма разные философские и социальные доктрины для обос-

нования своих теорий психоанализа. Выдвигая на первый план проблему приспособления личности к социальной среде, они большое внимание обращают на вопросы культуроантропологии и бессознательное представляется ими как связующее звено между социальными и психическими структурами (Фромм). Развертывая концепции межличностных отношений, некоторые из них утверждали, что в психике нет ничего, кроме отношений к другим лицам и объектам или смены межличностных ситуаций (Салливан). Отклоняя учение о либидо и сублимации и представление психологизма о внутрипсихической структуре, Салливан полностью растворял индивида в межличностной среде и существование личности рассматривал как сумму отношений между образами, возникающими в процессе социального общения.

В работах представителей неофрейдизма иногда звучат темы культурного релятивизма и психологической несоизмеримости отдельных культур. Некоторые психоаналитики анализируют проблемы психопатологии и, признавая в человеке возможность самодвижения и самореализации, подчеркивают роль иррационального момента в формировании состояния невроза у человека. К. Хорни выделяет „четыре „великих невроза" нашего времени: невроз привязанности – поиски любви и одобрения любой ценой, невроз власти – погоня за властью, престижем и обладанием, невроз покорности (конформизм автомата) и, наконец, неврозо-изоляция, или бегство от общества" – и подчеркивает, что „все эти иррациональные способы решения конфликтов лишь усугубляют самоотчуждение личности" (10.431).

Как видим, тенденции развития психоанализа слишком разнообразны. С одной стороны, в изучении бессознательного сохраняются рационалистические, научно-исследова-

тельские подходы, а с другой – появляются „крайне иррационалистические, даже мистические формы; некоторые современные последователи Фрейда сочли возможным соединить фрейдизм с различными формами неорелигиозной мистики. И это показывает, что в XX веке постоянно совершались и совершаются переходы от таких противоречивых учений, какими являются философия жизни или фрейдизм, к прямому и открытому иррационализму“ (20.305-306).

§2. ТАЙНА ПРОШЛОГО, НАСТОЯЩЕГО И БУДУЩЕГО

А. „ОВРЕМЕНЕНИЕ – ЭТО ТВОРЧЕСТВО“ / Н.А. БЕРДЯЕВ /

XX век выдвинул проблему человека как самую основную проблему философии. Усилился интерес к свободно-активной творческой деятельности индивида, выяснению отношения человека к внешнему миру, осмыслению нравственных ценностей, изучению проблемы смысла человеческого существования; в результате всего этого расширилось течение той философской концепции, которая называется „философией жизни“ (Ортега-и-Гасет, Дильтей, У. Джемс и мн. др.), в новом аспекте встала проблема человека и еще раз дала о себе знать сложность диалектики взаимоотношения общего и единичного. Особенно остро кризис европейской культуры был охарактеризован О. Шпенглером (1880-1938) в книге „Закат Европы“, которая имела сенсационный успех.

В центре внимания философами этого направления поставлена тема трагической абсурдности человеческого существования и образ обреченного человека, бросающего вызов всей Вселенной, человека, который дает волю непосредственным волевым импульсам и не слушается больше разума.

Интересуясь исключительно конкретными формами человеческого существования, представители философии

жизни противопоставили логике интеллекта логику чувства, утверждая, что эмоции, лучше чем мышление, предоставляют человеку возможность выйти в объективный мир.

Анализируя, например, проблемы антропологии и аксиологии и возлагая все надежды на пробуждение нравственности в сознании индивида, М. Шелер (1874-1928) толковал эмоции как экзистенциальную возможность „прорыва к реальности", как интенциональный акт, с помощью которого осуществляется познание. „Специальные науки, занимающиеся человеком, скорее скрывают сущность человека, чем раскрывают ее", – писал Шелер (2.81); по его словам, „сущность человека и то, что можно назвать его особым положением, возвышается над тем, что называют интеллектом и способностью к выбору" и человек, как существо с деятельным центром, т.е. ядром своей личности, „открыт миру" (2.82).

Именно эта „открытость" деятельного существа миру, когда человек должен найти свое „я", но когда часто, при оторванности от разума, он утрачивает способность различения добра и зла и оказывается перед опасностью бесследного исчезновения в хаосе, перед опасностью трагической стихийности жизни, опасностью потерять самого себя, свою волю и не стать никогда личностью, есть отличительная черта нашего века, где дают о себе знать новый динамизм и плюралистическая природа нашего бытия. Человек осознал удивительную сложность проблемы времени и понял решающую значимость ее изучения для понимания смысла и характера своего существования в мире.

Положение, что разум не способен уловить бытийную сущность конкретной действительности, и отказ от научного подхода к миру – главная позиция „философии жизни", где провозглашается крайняя форма индивидуализма, примат чувств и проблема свободной активности человека

становится „онтологической“ проблемой. Здесь неприемлема уже главная формула классического рационализма: мир „сам по себе“, без наблюдателя; мир рассматривается исключительно через отношение к нему человека, и на первый план выходят чувственный опыт и непосредственные переживания субъекта.

Эмоциальное познание, по Шелеру, это духовный акт, в котором участвуют все духовные силы человека. Вслед за ним Н.А. Бердяев (1874-1948) писал: „Предрассудок думать, что познание всегда рационально и что нерациональное не есть познание. Через чувства мы познаем гораздо больше, чем через интеллект“, хотя тут же, в отличие от других представителей этого направления, отметил, что „признание эмоционального познания, познания через чувство ценности, через симпатию и любовь не есть отрицание разума“. И тем не менее, по его словам, „критерий истины не в разуме, не в интеллекте, а в целостном духе“ и „нельзя отделить жизнь интеллектуальную от жизни эмоциональной и волевой“ (3.104).

Представители „философии жизни“ очень остро почувствовали значимость проблемы времени для человеческого существования; Шелер писал: „Человек – это вечный „Фауст“, bestia cupidissima rerum novarum (зверь, алчущий нового), никогда не успокаивающийся на окружающей действительности, всегда стремящийся прорвать пределы своего здесь-и-теперь -так-бытия и „окружающего мира“, в том числе и наличную действительность собственного Я“ (2.86).

По его словам, „со всякой действительностью каждый раз связано место в пространстве и положение во времени, „теперь-здесь“, а во-вторых, случайное так-бытие (so-sein), даваемое в каком-нибудь „аспекте“ чувственным восприятием. Быть человеком – значит бросить мощное „нет“

этому конкретному виду действительности" (2.85). Шелер писал: „Человек – это существо, превосходящее само себя и мир". „Только человек – поскольку он личность – может возвыситься над собой как живым существом и, исходя из одного центра, как бы по ту сторону пространственно-временного мира, сделать предметом своего познания все, в том числе и себя самого" (2.84).

Философов этой школы занимали в основном проблемы антропологии и стремление к познанию частного и индивидуального с акцентом на то, что все это закрыто для научного взгляда на мир. „Бог – универсален, но он есть индивидуальное, а не общее" (3.110), – писал в это время Бердяев. Он подчеркивал, что „познающий субъект сам есть бытие, а не только противоречит бытию как своему объекту. Это и значит признать субъект экзистенциальным. И эта его экзистенциальность есть, – по словам Бердяева, – один из путей к раскрытию тайны бытия как существования" (3.230).

Именно эта позиция, что „нет опосредствования существования", что „существовать значит быть внутренне в себе" и что „частное глубже общего", позиция, где на первый план выходит проблема „существование – в становлении", а познание истолковывается как экзистенциальный акт конкретной личности, представляет стержень философии Бердяева и отражает в его теоретической концепции мировоззренческий дух XX века. „Философия существования есть философия судьбы, философия внутренне индивидуального и конкретно-универсального, но не общего, объективированного, не предметного и вещного" (3.231), – писал Бердяев.

Исходя из правильной оценки характера классической науки, но неверно распространяя свой взгляд на науку вообще, Бердяев писал: „Наука видит мир вне человека",

тогда как „философия видит мир из человека“ (3. 114). „Философия не есть наука, не есть даже наука о сущностях, а есть творческое осознание духом смысла человеческого существования”. По его словам, „в познании философском познается целостное существо человека. И потому в познании неизбежно приходит вера“ (3.104).

Сегодня мы уже знаем, что наука, так же как и философия, видит мир из человека, ибо невозможно научное познание без учета наблюдателя, и слова Бердяева относятся фактически только к классической науке; но все же главное в его позиции то, что он хорошо почувствовал этот процесс не как страх и заботу (Хайдеггер), а как творчество. Он понял, что возникновение новизны – величайшая тайна мировой жизни, что эта тайна связана с внутренним творческим процессом, с тайной свободы (3.388-389).

Бердяев писал: „Творный мир есть мир возможностей, это не готовый, законченный, статический мир, в нем должен продолжаться творческий процесс и должен продолжаться через человека... Творческое развитие в мире нужно понимать как восьмой день творения. Миротворение есть не только процесс, идущий от человека к богу. Бог требует творческой новизны от человека, ждет дел человеческой свободы“ (3.390). По словам Бердяева, „невозможно понимать христианство статически“ (3.390).

Читая Бердяева, мы удивляемся, насколько хорошо, несмотря на его личное отношение к науке, выражена в его словах (когда он говорит о характере эмоционального мировосприятия) суть подхода к реальности человека XX века, характер и специфика времени.

Признавая примат эмоционального мировосприятия и рассматривая науку только в плане классической науки, Бердяев уловил всё-таки мировоззренческий дух своего

времени. Он писал: „Мир меняется в зависимости от того, откуда на него смотрят, из какого возраста, среды, класса, конфессии и пр. И меняется не только взгляд на мир, меняется и взгляд на то, что открывается из мира иного, высшего. Все меняется в зависимости от человеческой высоты или человеческой низости, от творческого развития человека или от низкого уровня человека и его падения“ (3.391).

Как своеобразное выражение кризиса классического культа разума звучат его слова: „Не существует законов природы, которые, как тираны, господствуют над миром и человеком. Существует лишь направление действия сил, которые при данном соотношении действуют однозначно по результатам. Изменение направления сил может изменить закономерность“ (3.388).

Бердяев выступает против классического онтологизма и считает, что истинная философия должна быть экзистенциальной, т.е. она должна стремиться к конкретной реальности, к существующему. Анализируя греческую философскую мысль (которая и определила в основном дух классической науки), Бердяев критикует онтологизм Парменида и Платона, где „идеальное бытие есть универсально-общее“, а „индивидуально-единичное есть или производное и подчиненное, или призрачное“, где „реальны универсалии, а мир множественный и индивидуальный есть мир вторичный, отраженный, не вполне реальный, в нем бытие смешано с небытием“.

Согласно такой позиции, которая остается в силе и в новой и в новейшей онтологической философии, по словам Бердяева, „объективный мир есть царство общего, царство закона, царство необходимости, царство принуждения универсальными началами всего индивидуального и личного, иной же духовный мир есть царство индивидуального, единичного, личного, царство свободы“ (3.239).

Абсолютизируя свою позицию и развивая линию персонализма в религиозной философии, Бердяев пишет, что „экзистенциальная истина в том, что реально существующее сингулярно, общее же не реально"; по его словам, „внутри существования единичное, индивидуальное, конкретное – универсально, и никакого универсального, как общего, не существует... Универсальность отдельного человека мы постигаем не через отвлечение в его единичность" (3.240).

Вся творческая, творящая новое активность направлена, по Бердяеву, к вечности; по его словам, „онтологически нет прошлого, как нет и будущего, а есть лишь вечно творимое настоящее. Наше отношение к времени целиком меняется в зависимости от творчества... творчество может освободить человека от времени" (3.236).

Мы помним, как подходил к проблеме времени Бергсон, для которого время – это длительность; мы поговорим еще о том, как Хайдеггер чувствовал озабоченность в связи со стремительной скоростью течения времени и испытывал страх и тревогу перед овремененностью мира. Бердяев подошел к этой проблеме по-своему: для него овремененность – это творчество! Это существование в становлении!

По словам Бердяева, синтезирующий творческий акт создает образ человека, его центр личности – экзистенциальное ядро; это происходит в результате борьбы, когда человек проходит через критику, через сомнения, через раздвоение, через страдание, когда он не теряется и не исчезает в самоутверждении и самодовольстве, а реализует себя, освобождаясь от эгоцентризма, ибо эгоцентризм разрушает личность. Он пишет: „Человечность есть раскрытие полноты человеческой природы, т.е. раскрытие творческой природы человека." Человек все время должен совершать творческий акт в отношении к самому себе, синтезировать и приводить

в единство свой сложный состав, поддерживать процесс формирования личностного единства – ядра личности. „В человеке хаос шевелится, он связан с хаосом, скрытым за космосом", – писал Бердяев (2.52; 3.388-391), подчеркивая всегда, что человек обязан победить в своей борьбе за личность.

Но, наряду с этим, следует отметить и тот весьма существенный аспект, что динамизм и изменчивость человеческой природы, когда происходит реализация всех возможностей индивида, не рассматриваются Бердяевым как эволюция; по его словам, этот динамизм, хотя и связан со свободой, а не с необходимостью, но направлен все же на Бога; именно в отношении человека к образу Бога приобретает, по Бердяеву, ценность его личность. „Индивидуальный образ человека есть – образ Божий в нем. И этот образ есть образ целостный, а не раздробленный" (2.260).

Свободный человек, по его словам „поклоняется Богу, как единственному источнику своей независимости и свободы от власти мира... Я становлюсь безмерно богат от того, что существует Бог. Я очень беден, если существую только я сам, нет ничего выше меня, больше, чем я", – писал Бердяев (2.56).

„Человек есть существо, недовольное самим собою и способное себя перерастать", – говорил он, подчеркивая при этом, что „творческий акт человека в природе имеет космогоническое знание" (2.56). „Личность должна быть открыта ко всем веяниям космической и социальной жизни, ко всякому опыту и вместе с тем она не должна, не может растворяться в космосе и обществе. Персонализм противоположен космическому и социальному пантеизму. Но вместе с тем человеческая личность имеет космическую основу и содержание. Личность не может быть частью в отношении к какому-либо целому, космическому или социальному, она

обладает самоценностью, она не может быть обращена в средство. Это – этическая аксиома, и Кант выразил тут вечную истину", – писал Бердяев (2.252).

6. „В человеке хаос шевелится" – мистико-иррационалистические течения XX века

„В человеке хаос шевелится", – сказал Бердяев, подразумевая, что человек есть живое противоречие, совмещение конечного и бесконечного, возвышенности и низости; человек имеет сложный состав, и только синтезирующий творческий акт формирует в нем личностный центр – экзистенциальное ядро – основной элемент и его мировоззренческой опоры и ориентира в жизни.

Процесс формирования личности – сложный процесс, когда выявляется мучительность и драматизм человеческого существования. Многие философы, абсолютизируя независимость индивида и отрицая все формы его внешней детерминации, пришли к гносеологическому и этическому релятивизму. Л. Шестов (1866-1938), например, развертывая в своих произведениях тему абсурдности человеческого существования и выступая против диктата разума над сферой эмоционального, подчеркивал значимость личностно-единичного в жизни и полностью игнорировал роль безлично-всеобщего.

Перенос внимания на индивидуальные формы реализации жизни и интерпретация этого процесса только через непосредственные внутренние переживания привели „философов жизни" к нравственному и культурному релятивизму и вызвали в них не только отрицательное отношение к механистическому взгляду на мир, но и полное игнорирование научных достижений нового естествознания, в том числе и ценных.

На первый план, в связи с этим, вышла проблема разработки специальных методов познания, таких, например,

как герменевтика, концепция „понимающей психологии“ у Дильтея, „морфология истории“ у Шпенглера и т. д. Во всех этих методах, которые представляли собой разновидность иррационалистического интуитивизма, при рассмотрении динамики жизни подчеркивалось, что индивидуальная природа предмета невыразима в общих понятиях; она постигается только через непосредственное интуитивное созерцание. Следовательно, научный подход к миру был заменен созерцательной позицией относительно мира и непосредственным переживанием бытия того типа, который мы встречаем в искусстве.

Таким образом, по мнению последователей „философии жизни“, академизм, который, по их словам, искажает и губит индивидуальность, не должен быть орудием порабощения человека; человек не должен быть подчинен разуму цивилизации! „Эмоциональность человека ослабляется и замирает от власти техники, от холодного прикосновения металла“ (3.392), – писал Бердяев.

Отход от науки, естественно, породил тягу к мистицизму; мистико-иррационалистические течения XX века выдвинули на первый план проблемы парапсихологии, телепатии, экстрасенсорики, которые поставили в центре внимания такие духовно-психические состояния человека, как экстаз, одержимость и психопатология. Начался процесс распространения апокалиптических умонастроений и новых форм мистифицированных, иррационалистических взглядов на мир.

Крах классического культа разума, т. е. кризис духа классического рационализма и падение авторитета традиционных христианских ценностей („Бог умер“), обострил интерес к проблемам антропософии, разным формам оккультизма, „новой мистики“ и „экзотическим религиям“. В связи с этим, появился интерес к таинственному переживанию в

экстазе непосредственного единения с абсолютом, интерес к коллективному мистическому опыту. Многие опять заинтересовались такими авторами, как Е.П. Блаватская (1831-1891), Г.И. Гюрджиев (1877-1949), Р. Штейнер (1881-1925) и др.

Все эти новые мистико-иррационалистические идеи и концепции представляли собой своеобразную форму европеизированных и американизированных вариантов восточных учений (брахманизм, буддизм, индуизм). По следам теософических взглядов Е. Блаватской усилилось стремление показать тождественность сокровенного смысла всех религиозных символов в рамках „универсальной религии", не связанной какой-либо определенной догматикой, и создать новую. На первый план выдвинулась проблема интуитивного свободного „излияния личности" в момент, когда человек впадает в экстаз; например, следуя учению Кришнамурти (индийский поэт и мыслитель XVIII века), стали интересоваться тем состоянием человека, когда в экстазе прекращается деятельность ума и начинается причинно не обусловленное „действие", идущее из свободной глубины личности.

По методике штейнеровской антропософии, которая также заинтересовала многих к этому времени и которая представляет собой оккультно-мистическое учение о человеке как носителе „тайных" духовных сил, делались разные попытки выявления скрытых способностей человека с помощью системы таких особых упражнений, как занятия эвритмией, музыкой, постановка мистерий, медитация и др.

„Новая универсальная наука", как Штейнер называл свою антропологию, выступала против рационалистического идеала научности и ставила целью уловить некую „сверхчувственную истину", „владеть" которой, по Штейнеру, могут лишь избранные, наделенные даром „духовного

восприятия“ люди. Главное, что следует еще непременно отметить: „Р. Штейнер считал, что антропософски ориентированная интеллигенция должна выполнить политическую функцию по руководству „духовным обновлением“ общества“ (20.308).

Подобным крайним формам иррационализма противостояли мировоззренческие концепции рационалистического толка (Э. Гуссерль, К. Ясперс и др.). Но как одни, так и другие интересовались в основном проблемой человека, и соответственно многие философские течения XX века приобрели антропологический характер. Можно сказать, что проблема человека стала основной проблемой века.

В. НОВЫЙ АНТРОПОЦЕНТРИЗМ – ФЕНОМЕНОЛОГИЯ Э. ГУССЕРЛЯ

Развивая линию „академической философии“, Э.Гуссерль (1829-1938) писал: „С самого момента своего возникновения философия выступала с притязанием быть строгой наукой, и притом такой, которая удовлетворяла бы самым высоким теоретическим потребностям и в этически-религиозном отношении делала бы возможной жизнь, управляемую чистыми нормами разума“, и, хотя, по словам Гуссерля, „притязанию быть строгой наукой философия не могла удовлетворить ни в одну эпоху своего развития“, все же можно сказать, что и сегодня „господствующей чертой новой философии является именно то, что она, вместо того чтобы наивно предаваться философскому влечению, стремится, наоборот, конституироваться в строгую науку, пройдя сквозь горнило критической рефлексии и углубляя все дальше и дальше исследования о методе“ (77.264). Э. Гуссерль утверждает, что „философия – по своей исторической задаче высшая и самая строгая из наук, – философия, представительница исконного притязания человечества на чистое и абсолютное познание“ (77.265).

Выступая против распространенной среди представителей „философии жизни“ мысли, что научный, познающий

разум не в силах разрешить жизненные проблемы человека, Гуссерль утверждал, что факторы человеческой жизни поддаются научно-рациональному познанию и что выйти из критической ситуации возможно лишь с помощью познающего разума (78.41-42).

Следовательно, не удивительно, что все философское творчество Гуссерля проникнуто „мыслью, что великие интересы человеческой культуры требуют образования строгой научной философии" и что „философский переворот в наше время должен быть одушевлен стремлением к новообоснованию философии в смысле строгой науки" (77.268).

Но для осуществления этой цели важным делом, по мнению Гуссерля, является радикальная критика натуралистической философии, ибо только лишь такая критика „способна удержать в целости доверие к возможности научной философии, которое, увы, подорвано познанием бессмысленных следствий строящегося на строгой, опытной науке натурализма" (77.268).

„Натуралист, – пишет Гуссерль, – не видит вообще ничего кроме природы и прежде всего физической природы" (77. 269). Можно, например, сказать, что „всякое естествознание по своим исходным точкам наивно", ибо „природа, которую оно хочет исследовать, существует для него просто в наличности" (77.273). Именно на базе этой „наивности", с которою „естествознание принимает природу как данную, – наивности, которая в нем, так сказать, бессмертна и повторяется вновь в любом пункте его развития, всякий раз, как оно прибегает к простому опыту, – и в конце концов сводит весь опытно-научный метод, опять-таки к самому же опыту", стоит, по словам Гуссерля, вся натуралистическая философия (77.274).

Но при такой натурализации сознания – как пишет Гуссерль – открытыми остаются следующие вопросы: „Как

опыт в качестве сознания может дать предмет или просто коснуться его? Как отдельные опыты с помощью других опытов могут оправдываться или оправдывать, а не только субъективно устраняться или субъективно укрепляться? Как игра сознания может давать объективную значимость, значимость, относящуюся к вещам, которые существуют сами по себе? Почему правила игры сознания небезразличны для вещей; как может естествознание во всех своих частях стать понятным, как только оно на каждом шагу отказывается полагать и познавать природу, существующую в себе, – в себе, по сравнению с субъективным потоком сознания; все это становится загадкой, как скоро рефлексия серьезно обратится на эти вопросы" (77.275).

По глубокому убеждению Гуссерля, „если теория познания хочет исследовать проблемы отношения между сознанием и бытием, то она может иметь при этом в виду только бытие, как коррелят сознания, как то, что нами „обмыслено" сообразно со свойствами сознания: как воспринятое и оцененное" (77.276).

Исходя из такой постановки вопроса, Гуссерль считает, что исследование должно быть направлено на научное познание сущности сознания. Такой наукой, которая есть наука о „чистом" сознании, т.е. сознании в феноменологической постановке, которая не есть психология и противоположна естествознанию сознания, является, по словам Гуссерля, феноменология сознания.

Представив философию как строгую науку о феноменах сознания и выдвинув на первый план проблему обоснования науки о природе, Гуссерль дал в своей феноменологии интересный анализ экзистенциального кризиса и вопросов „неоонтологии".

Поставив целью исследовать научное знание, процесс познания и суть абстрактных теоретических конструкций,

он указал на основное значение философии, на ее обязанность раскрыть „жизненный мир", мир человека. Так, в его феноменологии была выдвинута существенная проблема, проблема „переживания" истины. Изучая ее в свете концепции общезначимых идей, Гуссерль встал перед необходимостью исследования вопроса „интерсубъективности".

Утверждая, что кризис европейского человечества основан на однородности современного научного мышления, Гуссерль, как пишет З. Какабадзе, считал, что „радикальная реформа философии должна заключаться в преодолении „объективизма", т.е. в некотором повороте философского взора от объекта к субъекту. „Объективизм" при этом означает точку зрения, согласно которой в качестве достаточного основания бытия признается нечто внешнее для человека, и, тем самым, бытие человека понимается как внешне-обусловленное, несвободное бытие наподобие бытию объекта" (78.44). Эти исследования привели под конец Гуссерля к тому, что он „признал процесс „чисто-интенциональной жизни" субъекта первично-фундаментальным фактом образования мира" (78.44).

Объявляя главной целью философии раскрытие субъективного бытия, как фундаментального бытия, в зависимости от которого и определяет себя природа как таковая, и разделяя мысль о том, что „наука ничего не может нам сказать в нашей жизненной беде", Гуссерль вводит свое понимание „феномена" и „феноменологии". По мнению Гуссерля, „феномен" – это я в моем подлинно-собственом бытии и, коррелятивно, мир, образованный в зависимости от меня. „Феноменология" есть исследование, раскрывающее подлино- „интенциональную" жизнь сознания и мир в своих отношениях к этой последней, т.е. подлинно - „интенциональный" мир (78.100-101), – пишет З. Какабадзе.

Переводя философский взор от объекта к субъекту, к „интенциональной жизни сознания", как центру мира,

Гуссерль пытается показать путь к преодолению „объективизма". Он пишет: „Явление не есть какое-либо „субстанциональное" единство, оно не имеет никаких „реальных свойств"... Приписывать феноменам природу, искать их реальные, подлежащие определению части, их причинные связи – значит впадать в чистейшую бессмыслицу... „Феномен" приходит и уходит, не сохраняя никакого остающегося тождественного бытия, которое было бы определимо объективно в естественно-научном смысле" (77.288).

Неограниченный поток феноменов с единой проходящей через него интенциональной линией, которая является как бы перечнем всепроникающего единства, единства, которое не имеет ничего общего с природой, с пространством и временем, субстанциональностью и причинностью, есть, по словам Гуссерля, жизнь целенаправленная, создающая продукты духа, культуротворящая жизнь в единстве определенной историчности (77.289;319).

„Окружающий мир, – пишет Гуссерль, – это понятие, уместное исключительно в духовной сфере. Что мы живем в нашем нынешнем мире, которым определяются все наши труды и заботы, – это чисто в духе совершающийся факт. Окружающий нас мир – это духовное явление нашей личной и исторической жизни" (77.321).

Философия, как название особого класса культурных образований, есть наука, выражающая суть исторического движения, ориентированного на лежащий в бесконечности нормативный образ, и эта „постоянная направленность на норму внутренне присуща интенциональной жизни отдельной личности... Разумеется, речь идет не о каждом человеке, и эта направленность не полностью реализуется в конституированных интерсубъективными актами личностных образованиях высшей ступени; но она так или иначе им присуща и реализуется как необходимый процесс развития

и распространения духа общезначимых норм. А это означает прогрессирующую перестройку всего человечества под влиянием возникших в узком кругу и ставших действенными идейных образований" (77. 325).

Именно в признании чистой и безусловной истины, как общего достояния, и в требовании „подчинить всю эмпирию идеальным нормам, а именно нормам безусловной истины", когда „идеальная истина становится абсолютной ценностью, влекущей за собой – при посредстве образовательного движения – универсально преобразованную практику" (77.335), заключается суть философии Гуссерля.

Подчеркивая каждый раз, что „идеи сильнее эмпирических властей", Гуссерль верит, что в этой идеально ориентированной социальности философия, „выросшая из универсальной критической установки по отношению ко всему традиционно данному... продолжает выполнять ведущую функцию и решать свою собственную бесконечную задачу – функцию свободной и универсальной теоретической рефлексии, охватывающей все идеалы и всеобщий идеал, т.е. универсум всех норм. Философия должна выполнять свою функцию – архонта всего человечества" (77.336-337).

Выступая против „реабилитации классического рационализма, просвещенства, интеллектуализма, погрязших в чужом миру теоретизирований, с их неизбежными печальными последствиями – манией образовательства, интеллектуальным снобизмом" (77.337), Гуссерль, тем не менее, писал, что он, хотя и „уверен в том, что кризис Европы коренится в заблуждениях рационализма, в его односторонности, но не следовало бы думать, что рациональность во зло как таковая и что она играет подчиненную роль по отношению к целостности человеческого существования. Рациональность в том подлинном и высоком смысле, в

котором мы ее и понимаем, разумеется, нуждается в рефлективных прояснениях, но именно она призвана в зрелом виде руководить развитием" (77. 338).

„Разум – широкое понятие", – пишет Гуссерль, утверждая, что "философский разум является новой ступенью человечества и его разума. Ступень человеческого существования и идеального нормирования бесконечных задач, ступень существования sub specii aeterni возможна лишь в абсолютной универсальности, именно в той, что с самого начала заключена в виде философии" (77.338).

По мнению Гуссерля, „дух, и даже только дух, существует в себе самом и для себя самого, независим, и в этой независимости, и только в ней может изучаться истинно рационально, истинно и изначально научно... Дух по сути своей предназначен к самопознанию... лишь когда дух из наивной обращенности вовне вернется к себе самому и останется с самим собой, он может удовлетвориться" (77.344-345).

Именно „разработка методопостижения сущностной основы духа в его интернациональности и построение на этой основе бесконечной и последовательной аналитики духа привели к созданию трансцендентальной феноменологии", в рамках которой Гуссерль упорно проводит ту мысль, что „натуралистический объективизм и любой объективизм вообще можно преодолеть единственно возможным способом, а именно: философствующий начинает от собственного Я, понимаемого чисто как производитель всех смысловых значений, по отношению к которым он становится чисто теоретическим наблюдателем. В этой обстановке возможно построение абсолютно независимой науки о духе в форме последовательного самопонимания и понимания мира как продукта духа. Дух здесь не в природе или возле нее, но сама она возвращается в сферу духа. Я – это уже не

изолированная вещь наряду с другими подобными вещами в заранее готовом мире; личности уже не „вне“ друг друга и не „возле“, но „пронизаны друг для друга и друг в друге – бытием“ (77. 345).

Нельзя не заметить, что в этих рассуждениях Гуссерля в терминологии трансцендентальной феноменологии передается суть мировоззренческой позиции –„актеры и зрители“ и выявляются характерные черты нового рационализма, хотя все это происходит в большой близости к атмосфере религиозного.

Продолжая линию своего учителя и предшественника феноменологии Брентано (1838-1917), который сделал фундаментальным понятием своей философии понятие „интенциональности“ и развил мысль о том, что в основе истины лежит переживание очевидности, Гуссерль писал: „В понятии Бога важно единственное число. С человеческой же стороны ему свойственно быть переживаемым – в его бытийной и ценностной значимости – как внутренне абсолютно обязательное. И совсем недалеко до смешения этой абсолютности с абсолютностью философской идеальности. В общем процессе идеализации, исходящем от философии, Бог, так сказать, логизируется, превращается в носителя абсолютного логоса“ (77. 336).

Критикуя скептицизм и релятивизм и ставя целью с помощью редукции очистить сознание от эмпирического содержания, Гуссерль считал необходимым совершить эпохе́, т. е. воздержаться от всяких утверждений бытия и освободиться от тех высказываний, которые базируются на почве наивного естественнонаучного мировосприятия.

Именно эпохе́, по мнению Гуссерля, предоставит человеку возможность проявления свободы и поможет ему определить интенциональность, т.е. ту направленность на предмет, „которую Гуссерль рассматривал как чистую структуру

сознания, свободную от индивидуальных характеристик. С помощью понятия интенциональности Гуссерль стремился решить главный теоретико-познавательный вопрос о связи субъекта и объекта: она призвана служить как бы мостом между ними – быть одновременно представителем имманентного мира общечеловеческого сознания и трансцендентного мира бытия, предметности. Феноменология есть, по Гуссерлю, наука о чистом сознании как переживании интенциональных актов" (Гайденко П.П., 71. 132).

Феноменология Гуссерля во многом уловила мировоззренческий климат своей эпохи и дала сильный толчок плодотворному развертыванию многообразного спектра философских позиций XX века.

г. „Жить в единстве с бытием своего времени" /К. Ясперс/

Развивая линию экзистенциальной философии, К. Ясперс (1883-1969) выступил против механистического включения личности в машинную цивилизацию. По его словам, разбожествленный мир XX века показал, что на первый план выходит рационализация деятельности; „решения принимаются не инстинктивно или по склонности, а на основании знания и расчета; развитие связано и с механизацией: труд превращается в исчисленную до предела, связанную с необходимыми правилами деятельность, которая может быть совершена различными индивидами, но остается одной и той же. Там, где раньше человек только выжидал, предоставлял возникнуть необходимому, он теперь предвидит и ничего не хочет предоставлять случаю. Рабочий вынужден в значительной степени превратиться в часть, в часть действующего механизма" (2. 550).

И еще: „Внутреннюю позицию человека в этом техническом мире называют деловитостью; от людей ждут не рассуждений, а знаний, не размышлений о смысле, а умелых действий, не чувства, а объективности, не раскрытия дейст-

вий таинственных сил, а ясного установления фактов. Сообщения должны быть выражены сжато, пластично, без каких-либо сантиментов... Индивид распадается на функции. Быть означает быть в деле; там, где ощущалась бы личность, деловитость была бы нарушена. Отдельный человек живет как сознание социального бытия". Исходя из всего этого, Ясперс заключает, что „объективированный, оторванный от своих корней человек утратил самое существование" (2.554).

По словам Ясперса, бытие нельзя рассматривать как завершенное целое, его нельзя мыслить как предмет, как объект познания. Познание никогда не может до конца понять загадку бытия; так и человека нельзя понять объективно, его надо понять как экзистенцию. „Экзистенция, – пишет Ясперс, – есть то, что никогда не становится объектом, есть источник моего мышления и действия, о котором я говорю в таком ходе мысли, где ничего не познается; экзистенция это то, что относится к самому себе и, тем самым, к своей трансценденции" (103.538).

„Основной момент, который отмечает Ясперс при характеристике экзистенции, – это ее необъективируемость. А поскольку познавать можно только то, что является объектом, постольку экзистенция не может стать предметом познания" (79.538), – пишет П.П. Гайденко.

У Ясперса же читаем: „Тот, в качестве кого я себя знаю, не есть в подлинном смысле я сам"; или: „То бытие, которое не есть ни только субъект, ни только объект, которое, напротив, при расколе на субъект и объект присутствует на обеих сторонах, мы называем объемлющим; хотя оно никогда не может стать адекватным предметом в философствовании, мы говорим о нем и только о нем" (79.542).

Абсолютизируя опасность, перед которой оказался современный человек, Ясперс пишет, что „вопрос о

современной ситуации человека, как результате его становления и его шансов в будущем, поставлен теперь острее чем когда-либо“ (2.546). Человек встал перед опасностью потерять право не подчинять свою деятельность каким-либо заранее определенным нормам, опасностью потерять право на принятие собственного решения, на выбор своей жизни. Он почувствовал возможность утраты своей свободы и утраты права на индивидуальную активность, потери способности выбрать себя и сферу своей деятельности, страх лишиться главного смысла своей жизни – быть личностью.

В своей экзистенциальной философии Ясперс подчеркивает, что экзистенция есть свобода, что философия должна основываться на внутреннем мире свободного человека, человека, который, по его словам, в принципе не может быть предметом теоретического исследования и отличительной чертой которого является творческая индивидуальная активность и способность свободного выбора сферы своей деятельности.

Познавательный интерес такого человека обращен не к тому, каков мир „сам по себе“, как нечто „объективное“ и не зависящее от бытия человека, как, по словам Ясперса, представляет это наука, а мир, не абстрагированный от человека, мир, где не забыта конкретная личность и где свободная активность индивида, представленная как сущность человеческой жизни, приобретает „онтологическую“ значимость.

Подчеркивая мысль, что свободу нельзя найти внутри предметного мира, что свобода – это бытие самости, Ясперс пишет: „Все люди требуют свободы. Однако, в понимании того, что есть свобода и что делает возможным ее реализацию, все сразу же расходятся. Быть может, самые глубокие противоречия между людьми обусловлены их

пониманием свободы" (80.166) – и далее: „Свобода – это преодоление того внешнего, которое все-таки подчиняет меня себе. Свобода возникает там, где это другое уже не является мне чуждым, где, напротив, я узнаю себя в другом или где это внешне необходимое становится моментом моего существования, где оно познано и получило определенную форму" (80). И еще: „Однако, свобода есть вместе с тем и преодоление собственного произвола. Свобода совпадает с внутренне наличествующей необходимостью истинного. Будучи свободным, я хочу не потому, что я так хочу, а потому, что я уверен в справедливости моего желания. Поэтому притязание на свободу означает желание действовать не по произволу или из слепого повиновения, а в результате понимания" (80.167).

П.П. Гайденко пишет, что, анализируя понятие „свободы", „Ясперс стремится подойти к нему более всесторонне, чем Хайдеггер, видевший в свободе только индетерминированность человеческого выбора... Он рассматривает свободу в ее отношении к познанию, произволу, закону. Познание, подчеркивает Ясперс, есть путь к свободе, поскольку оно раскрывает возможность действия. Без знания нет свободы – но в знании я еще не свободен. Среди возможностей действия познание открывает произвол. Без произвола нет свободы. Наконец, человеческая деятельность руководствуется законом – не законом природы, которому, по мнению Ясперса, человек не подчинен в своем поведении, а законом, как свободно выбираемой им нормой поведения" (79. 540).

„Трансцендентальная свобода, в которой я посредством послушания значимым нормам нахожу себя свободным как самость, есть активная свобода в противоположность чисто пассивному знанию и опирается на необходимость в противовес относительной неограниченности произвола. В ней

содержится свобода познания и свобода произвола. Как без них обеих не может быть подлинной свободы, так нет свободы без закона", – пишет Ясперс (79. 540).

„С точки зрения Ясперса, экзистенция неразрывно связана с „трансценденцией", богом. Трансценденция – это высшее бытие, бог" (79.538-539). „В свое время С. Кьеркегор заявил, что связи между миром человеческим и миром божественным нет, между ними – пропасть; преодолеть ее можно только „прыжком". Это неопротестантское представление воспроизводит и Ясперс в своем учении о трансценденции" (79.543), – пишет Гайденко. „Мир, по Ясперсу, не может быть основан на самом себе, он постоянно указывает за свои пределы – на трансценденцию" (79.542). Ясперс пишет: „Из некоторого сущего для нас нельзя вывести наше бытие; из того, что со мною совершается, нельзя вывести меня самого. Точно так уже бытие само по себе не может быть выведено из сущего, которое мы познаем" (79.543). „Трансцендирование", по словам Ясперса, – способ существования экзистенции.

П.П. Гайденко пишет: „Свобода у Ясперса оказывается „связанной"; однако, тут имеет место своего рода необходимость: не природная и не нравственно-духовная, а личная, экзистенциальная. В отличие от кантовского категорического императива, который говорит человеку: „Ты должен, это твой долг", экзистенциальная „свободная необходимость" заявляет о себе по-другому: „Я на том стою и не могу иначе" (80.16). Такая свобода не характеризуется „всеобщностью", и, следовательно, она, по словам Ясперса, не может быть познана, она не может быть мыслима объективно.

Ясперс чувствует, что „зов экзистенции" легко можно спутать с индивидуально-произвольным: „Ошибиться легко. Произвол вновь выступает как притязание на право

иметь собственное мнение; но мнение еще не есть понимание. И свобода требует преодоления того, что есть просто мнение. Это преодоление, – пишет Ясперс, – совершается посредством тех ограничений, которые в качестве индивидуумов мы налагаем на себя в нашем совместном существовании с другими. Свобода осуществляется лишь в сообществе людей" (80.167).

П.П. Гайденко пишет: „Произвол, коему Ясперс пытается положить пределы, так сказать, „извне", неожиданно проникает „изнутри" – через тот самый канал-экзистенцию, – где как раз, по замыслу Ясперса, пролегает путь спасения от произвола. Чтобы устранить эту трудность, Ясперс вынужден прибегнуть к помощи того самого разума, компетенции которого он до сих пор стремился положить предел: изгнанный – „через дверь", разум вновь проникает в философию Ясперса „через окно" (79.541).

Занимаясь специальным выяснением роли разума в философствовании и анализом его связи с „экзистенцией", Ясперс писал: „С экзистенцией неразрывно связано нечто другое, направленное на связь всех способов объемлющего. Это не есть новое целое, а лишь постоянное требование и движение... Оно называется разумом" (79.543). Именно разум, по определению Ясперса, „есть беспокойство, которое непрерывно побуждает нас двигаться вперед и никогда не успокаиваться, не удовлетворяться достигнутым, но осмысляет то, что без него носит бессознательный характер" (79.544).

Ясперс пишет: „Сегодня задача состоит в том, чтобы подлинный разум обосновать – в самой экзистенции" (79.544). Но из попытки Ясперса соединить разум и экзистенцию вырастает другая проблема: „Как возможно совместить всеобщность истины с ее принципиально личным характером? То, что является всеобщим, общезначимым, всегда безлично" (79.545).

Ясперс утверждал, что свобода человека носит сугубо личный характер; она „не есть произвол индивида, а представляет собой трансцендентную необходимость“ (79.445). Вводя принцип множественности истин и настаивая на том, что истина для каждого человека своя и для каждой личности есть ее, только ее собственная необходимость, Ясперс подчеркивал при этом, что экзистенция связана с „трансценденцией“, богом. „Тот, кто опирается на самого себя, перед лицом трансценденции решающим образом испытывает ту необходимость, которая целиком отдает его в руки его бога“, – писал он. Именно такая трактовка „свободы“ и „необходимости“ дала повод Гайденко сказать, что „свобода“ Ясперса – мнимая свобода христианской религии (79.540).

Для Ясперса экзистенции не существует без коммуникации; человеческое бытие для него есть всегда „бытие с другими“. Он пишет: „Мы суть то, что мы суть, только благодаря общности взаимного сознательного понимания. Не может существовать человек, который был бы человеком сам по себе, просто как отдельный индивид“ (79.545). „Экзистенциальная коммуникация у Ясперса, – пишет Гайденко, – служит своеобразным заменителем религиозного общения, которое в протестантских странах, в отличие от католических, не имеет коллективной формы; общение с богом у протестанта, в отличие от католика, не опосредовано ни священником, ни религиозной общиной. Но именно поэтому в протестантском мироощущении гораздо сильнее развито чувство личности, чем в мироощущении католика; общение с богом у протестанта всегда было глубоко истинным, глубоко личным. Ясперс в сущности переносит в философию именно этот специфический элемент протестантского мироощущения; потребность в духовном общении перед лицом бога предстает у него как

потребность в коммуникации перед лицом трансценденции; такая коммуникация принципиально не может быть массовой, так же как для протестанта молитва не может быть „соборной“ (79.547).

Экзистенция как коммуникация – это общение, в котором, по словам Ясперса, приобретает смысл „свобода“. Что же касается истины, то „истина – это сообщаемость, а истинно то, что можно сообщить другому, – точнее, то, сообщение чего другому объединяет меня с ним, что служит средством единения“, – пишет Ясперс (79.547). Отсюда понятно, почему у Ясперса истина носит личностный характер и не укладывается в рамки научного исследования.

Коммуникативный характер „экзистенциальной“ истины непосредственно связан у Ясперса с ее историчностью. „Историчность существования выражается в том, что индивид всегда оказывается в ситуации... С точки зрения выявления экзистенции особенно важны, по Ясперсу, так называемые пограничные ситуации: смерть, страдание, борьба, вина“, в них „оказывается несущественным все то, что заполняло человеческую жизнь в ее повседневности, – индивид непосредственно открывает свою сущность, как конечную экзистенцию, которая, по убеждению Ясперса, внутренне связана с трансценденцией“ (79. 549-550).

Можно сказать, что понятие ситуации является в философии Ясперса ключевым понятием, в котором и вырисовывается, в основном, суть действительности во времени. „Человек понимает, что он зависит от хода событий. Как ему удастся приспособиться к этому – вот основной вопрос ситуации“ (80.289), – пишет Ясперс.

Отсюда и динамичность в существовании человека. Свобода, по словам Ясперса, „это путь человека во времени; он движется к свободе, притязая на свободу. Поэтому свободе присущи движение и диалектика. Такая свобода

возникает только с изменением человечества". И еще: „Принимая решение, человек берет на себя выбранную им, тем самым, несвободу, он пытается осуществить свое решение, но при этом ограничивает себя. Посредством этого осуществления свобода получает содержание, но получает его на пути к несвободе" (80.168-169).

Ясперс подчеркивает, что „свободой нельзя владеть. Изолированной свободы не существует. Поэтому индивидуум жертвует своей застывшей пустой свободой во имя той свободы, которая может быть завоевана лишь совместно с другими" (80.169). Ясперс особо останавливается на анализе понятия „политической свободы", под которой, по его словам, „понимается участие всех граждан в волеизъявлении целого, доступ для них к знанию и действительности" (80.166).

Политическая свобода для Ясперса есть демократия. „Свобода требует открытой, ничем не ограниченной дискуссии. Политический противник не становится врагом. Свобода может быть сохранена только при готовности к совместной деятельности даже с противником" (80.175).

В своей работе „Смысл и назначение истории" Ясперс исходит из той мысли, что „человечество имеет единые истоки и общую цель. Эти истоки и эта цель нам неизвестны в виде достоверного знания", и „в философском осмыслении мы пытаемся приблизиться к тому и другому, к истоку и цели" (80.31).

Осевое время, которое служит ферментом, связывающим человечество в рамках единой мировой истории, по словам Ясперса, „призывает нас к безграничной коммуникации. Способность видеть и понимать других помогает уяснить себе самого себя, преодолеть возможную узость каждой замкнутой в себе историчности, совершить прыжок в даль. Эта попытка вступить в безграничную коммуникацию – еще одна тайна становления человека" (80.49).

„Коммуникация в сфере духа, – пишет Ясперс, – есть создание из общественной субстанции идеи целого. Отдельный индивид сознает себя стоящим на своем месте, имеющем особый смысл внутри целого, и определяется последним. Его коммуникация – это коммуникация отдельного члена с организмом. Он отличается от всех остальных, но составляет с ними одно в объемлющем их порядке" (80.14).

Философия Ясперса – „это философия бытия человека, которая вновь выходит за пределы человека" (80.380). Человек движется к своей цели, меняет себя, преодолевает свои индивидуальные эгоистические склонности, и смыслом этого пути является трансцендентность (80.379).

„Экзистенция, – по мнению Ясперса, – нуждается в другом, а именно в трансценденции, благодаря которой она, не создающая самое себя, впервые выступает как независимый источник (Ursprung) в мире; без трансценденции экзистенция становится бесплодным и лишенным любви демоническим упрямством" (80.16).

По словам Ясперса, в своей историчности экзистенция конечна и именно эта „конечность отсылает человека к трансценденции как источнику его существования". Ясперс пишет: „Только человеческая конечность независима. Только человека его конечность приводит к истории, в которой он впервые хочет стать тем, чем он может быть. Незавершаемость есть signum (знак) его свободы" (79.549).

„Познанию человека наступил конец, когда было постигнуто, что его граница находится в экзистенции. В экзистенциальном прояснении, которое выходит за пределы этого познания, остается неудовлетворенность. На почве экзистенциального прояснения следует еще раз вступить в новое измерение, когда делается попытка обратиться к метафизике" (80.388), – писал Ясперс.

По его словам, человек не может быть завершенным; для того чтобы быть, он должен меняться во времени, но при

этом, „прошлое никогда не может сказать человеку, как ему себя вести; он должен сам принять решение, жить только в это время, лишь в единстве с бытием своего времени“ (80.412).

Философская вера, которая является главным ориентиром мыслящего человека и которая существует, по словам Ясперса, лишь в союзе со знанием, хочет знать то, что доступно знанию, хочет понять самое себя (80.423). Эту веру „можно назвать также верой в коммуникацию. Истина есть то, что нас соединяет, и – в коммуникации заключены истоки истины. Человек находит в мире другого человека как единственную действительность, с которой он может объединиться в понимании и доверии“ (80.442).

Ясперс утверждал при этом, что „веру отнюдь нельзя рассматривать как нечто иррациональное. Эта полярность рационального и иррационального запутала проблему экзистенции... То, что дух сознательно созидал на почве иррационального, было концом духа... Философская вера, вера мыслящего человека, всегда отличается тем, что она существует только в союзе со знанием. Она хочет знать то, что познаваемо, и понять самое себя“ (80.17).

„Путь мыслящего человека – жизнь в философствовании. Человек – единственное существо в мире, которому в его наличном бытии открывается бытие. Он не может выразить себя в наличном бытии как таковом; он прорывает всю как будто завершенную в мире действительность наличного бытия. Он действительно знает себя как человека только тогда, когда, будучи открыт для бытия в целом, живет внутри мира в присутствии трансценденции. Принимая свое наличное бытие, он все же настойчиво стремится к бытию. Ибо он не может понять себя в мире просто как результат мирового процесса. Философская вера есть вера человека в свои возможности, в ней дышится его свобода“ (80.455).

По словам Ясперса, „философия всегда, в виде усилий отдельного человека, стремится осуществить универсальность, сохранить открытость человека, вычленить простое, концентрировать его и уяснить его непостижимость. Смогут подобные усилия зажечь, может ли предварительная работа философии – которая только для отдельных людей есть уже исполнение жизни – быть использована религиями, предрешить нельзя. Но во всяком философствовании заключена тенденция оказывать помощь религиозным инстинктам, которые утверждаются философией в их существовании в мире, хотя и без того, чтобы философы могли действительно в них участвовать“ (80.476).

Таковы фундаментальные принципы экзистенциальной философии Ясперса, где основными лозунгами являются: быть человеку открытым для бытия в целом, жить ему внутри мира в присутствии трансценденции, не соглашаться на роль простого результата мирового процесса, верить в свои возможности, чувствуя в них дыхание свободы, и главное – жить всегда с бытием своего времени.

Д. „ТО, ЧЕГО СТРАШИТСЯ СТРАХ, ЕСТЬ САМО БЫТИЕ В МИРЕ“ /НЕООНТОЛОГИЯ М. ХАЙДЕГГЕРА/

Продолжая линию феноменологической философии Гуссерля, М. Хайдеггер (1889-1976) острие своей критики направил против попыток рационалистического осмысления сущности бытия. Главной проблемой при этом стало для него исследование проблемы времени.

„Хайдеггер отождествил переживание временности с острым чувством личности, личностного начала“ (79.526), – пишет Гайденко. Действительно, высказывая свою главную мысль о том, что „время имеет место“, Хайдеггер в философской системе экзистенциалистического толка, на базе диалектико-иррационалистических построений, попытался развернуть космическую тему. Проблема смысла бытия

предстала в его философии исключительно через человеческое бытие, а в результате того, что Хайдеггер назвал „преодолением метафизики", высветилось новое понимание мистического.

Его интерпретация овремененности связана с понятиями „страх" и „забота", и Хайдеггер, чтобы сохранить „почву под ногами" и не открыть в своей онтологии дверь неопределенности и произволу, признал возможность мистического слияния человека с божественным в форме, близкой неоплатонизму, и утешил людей тем, что можно все-таки найти ориентир жизни, если „услышать" требование бытия. Попробуем понять главные аспекты его позиции.

Отвергая традиционный вневременный подход к проблеме метафизики и отличая друг от друга бытие и сущее, Хайдеггер попытался, в первую очередь, понять историчность человека и дать ее онтологическое обоснование; „как верно то, что мы никогда не схватываем все сущее в его безусловной совокупности, так несомненно и то, что мы все же нередко видим себя стоящими посреди так или иначе приоткрывающейся совокупности сущего. Охват совокупности сущего, по самой своей природе, отличается от ощущения себя посреди сущего в целом" (81.20), – пишет он, подчеркивая при этом, что наше настроение всякий раз приоткрывает нам по-своему сущее в целом и такое приоткрывание – в отличие от того, что просто случается с нами, – есть фундаментальное событие нашего бытия, событие, при котором приоткрывается нам Ничто.

„Выдвинутость нашего бытия в Ничто на почве потаенного ужаса есть перешагивание за сущее в целом: трансценденция", – пишет Хайдеггер; исходя из этого, он дает свое нетрадиционное понимание метафизики: „Метафизика – это вопрошение сверх сущего, за его пределы, так, что мы получаем после этого сущее для понимания как таковое и в

целом". По его словам, именно „наше вопрошение о Ничто призвано продемонстрировать нам метафизику саму по себе" (81.84).

Итак, если в традиционном понимании метафизика всегда высказывалась о сущем и никогда не обращалась к бытию как к бытию, то у Хайдеггера вопрос о Ничто, будучи метафизическим, вбирает уже в себя наше вопрошающее бытие. „Человеческое бытие может вступать в отношение к сущему только потому, что выдвинуто в Ничто. Выход за пределы сущего совершается в самой основе нашего бытия. Но такой выход и есть метафизика в собственном смысле слова. Тем самым, подразумевается: метафизика принадлежит к „природе человека". Метафизика есть основное событие в человеческом бытии. Она и есть само человеческой бытие" (81.26) – с этого Хайдеггер начинает строить свое мировоззрение и при этом связывает анализ человеческого бытия с анализом проблемы времени, с исследованием его онтологического статуса.

„Каким бы образом ни брались истолковать сущее, или как дух в смысле спиритуализма, или как материю и силу в смысле материализма, или как становление и жизнь, или как представление, или как волю, или как субстанцию, или как субъект, или как энергию, или как вечное возвращение того же, всякий раз сущее как сущее является в свете бытия. Повсюду, когда метафизика представляет сущее, бытие уже высветилось... Бытие в своем высвечивающем существе, т.е. в своей истине, не продумывается. И все-таки в своих ответах на свой вопрос о сущем как таковом метафизика говорит из незамеченной открытости бытия" (81.27), – пишет Хайдеггер.

По словам Хайдеггера, на протяжении своей истории метафизика постоянно и в разнообразнейших видоизменениях высказывает бытие, но никогда не задает вопрос об истине

бытия, потому что мыслит бытие. лишь представляя себе сущее как сущее. Она подразумевает сущее в целом и говорит о бытии, говорит о бытии и подразумевает сущее как сущее. Следовательно, „почти кажется, что метафизика, тем способом, каким она мыслит сущее, обречена на то, чтобы, не зная о том, быть преградой, воспрещающей человеку исконное отношение бытия к человеческому существу“ (81.29). Именно забвение человеком историчности и временности своего бытия, забвение того факта, что „мир становления“ в его неповторимости является единственной реальностью, привело, по мнению Хайдеггера, европейское человечество к обесцениванию прежних высших ценностей и, поставив его перед фактом уничтожения своей собственной бытийной возможности, толкнуло, тем самым, в крайний нигилизм.

Хайдеггер пишет, что преодолению метафизики отвечает стремление сначала научиться вниманию к забытому бытию, чтобы ощутить его забытость и вобрать ее опыт в отношение бытия к человеку, и тогда вопрос „что такое метафизика?“ окажется самым нужным среди нужд бытийной забытости.

Для того, чтобы охватить одним словом как отношение бытия к существу человека, так и сущностное отношение человека к открытости („Вот“) бытия, Хайдеггер ввел слово „присутствие“ (Dasien). „Сущность присутствия заключена в его экзистенции“, – пишет он, подчеркивая при этом, что название „экзистенция“ употребляется исключительно как обозначение бытия человека; „Этим словом именуется вид бытия, а именно бытие того сущего, которое стоит открытым для открытости бытия, где это сущее стоит, умея в ней устоять. Это умение устоять продумывается под именем „заботы“ (81.31).

Хайдеггер пишет: „Сущее, существующее способом экзистенции, это человек. Только человек экзистирует. Скала

существует, но она не экзистирует. Дерево существует, но оно не экзистирует. Лошадь существует, но она не экзистирует. Ангел существует, но он не экзистирует. Бог существует, но он не экзистирует... Только человек экзистирует, и это означает, что человек есть то сущее, чье бытие отличительно благодаря бытию, отлично в бытии. Экзистенциальное существо человека есть основание того, что человек умеет представить сущее как таковое и иметь сознание о представленном" (81.32).

По словам Хайдеггера, „в метафизике происходит осмысление существа сущего и выносится решение о существе истины, метафизика лежит в основе эпохи, определенным истолкованием сущего и определенным пониманием истины закладывая основание ее сущностного образа. Этим основанием властно пронизаны все явления, отличающие эпоху (наука, техника, искусство). И наоборот, в этих явлениях для достаточно внимательного осмысления должно раскрываться их метафизическое основание" (81.41).

Не признавая, и совершенно справедливо, критерием истинности очевидность и правильно критикуя позицию традиционного рационализма в этом вопросе, Хайдеггер, со своей стороны, вводит не менее спорное понимание истины и утверждает, что истинное мышление есть „прислушивание" и только, а научная теория является лишь способом вопрошения вещей.

Выдвигая на первый план понятие „бытия человека", т.е. понятие „наличного бытия" (Dasein), и утверждая, что структура человеческого бытия описывается посредством понятия „экзистенциалов", которые выражают „сущность" наличного бытия, Хайдеггер пишет, что человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование бытия, что только от этого требования у него „есть", им найдено то, в чем обитает его существо (81.198).

Хайдеггер не отрицает роли науки, он признает, что наука нужна человечеству как осмысление предметной области, как теория действительного, но при этом дает свое понимание „действительного": „Действительное есть действующее или сделанное: про-изводящее или про-изведенное в... широте осмысления: произведенная в присутствие наличность или завершенное требование спонтанно себя про-изводящего" (81. 240-241).

Эта мысль, которая приоткрывает дверь в сущность бытия неопределенности и произвола, которая намекает на то, что бог, быть может, и способен „играть в кости", мысль, которую ни за что не признал Эйнштейн, но которую так просто и спокойно высказали Гейзенберг и Бор, пугает Хайдеггера, наводит на него „страх" и отчаяние и приводит его под конец к новой форме мистицизма, когда на место познания он выдвигает таинственную способность человека – „вслушивание".

Он пишет: „Даже там, где благодаря особой расположенности бытия была бы достигнута высшая ступень осмысления, пришлось бы довольствоваться лишь подготовкой готовности к власти... Осмысление требуется как отзывчивость, которая среди ясности неотступных вопросов потонет в неисчерпаемости того, что достойно вопрошения" (81. 252-253).

Эк-зистенция, присущая, по словам Хайдеггера, только человеческому существу, т.е. только человеческому способу „бытия", означает „содержательное вступление в истину бытия" и „именует определяющее место человека в истории истины... Фраза „человек эк-зистирует" отвечает не на вопрос, существует ли человек в действительности или нет, она отвечает на вопрос о „существе" человека... В качестве экзистирующего человек несет на себе бытие - вот, поскольку делает „вот" как просвет Бытия своей „заботой"... Человек

самим бытием „брошен“ в истину бытия, чтобы в свете бытия явилось сущее, каково оно есть“ (81.198-202).

При этом Хайдеггер пишет: „Мысль, идущая наперекор „ценностям“, не утверждает, что все объявляемое „ценностями“ – „культура“, „искусство“, „наука“, „человеческое достоинство“, „мир“ и „Бог“ – никчемно. Наоборот: пора понять, наконец, что именно характеристика чего-либо как „ценности“ лишает так оцененное его достоинства. Это значит: из-за оценки чего-либо как ценности оцениваемое начинает существовать только как предмет человеческой оценки. Но то, чем нечто является в своем бытии, не исчерпывается предметностью, тем более тогда, когда предметность имеет характер ценности. Всякое оценивание, даже когда оценка позитивная, есть субъективация. В своих странных усилиях доказать во что то ни стало объективность ценностей люди не ведают, что творят. Когда „бога“ в конце концов объявляют „высшей ценностью“, то это принижение божественного существа. Мышление в ценностях здесь и во всем остальном высшее святотатство, какое только возможно по отношению к бытию. Мыслить против ценностей не значит выступить с барабанным боем за никчемность и ничтожество сущего, смысл здесь другой: сопротивляясь субъективации сущего до голого объекта, открыть для мысли простую бытийную истину“ (81.212). Мысль, которая высказана здесь Хайдеггером, – основная мировоззренческая позиция Гейзенберга, Бора, Пригожина и др., которые выдвинули в науке наблюдателя и вопрос современности, но, анализируя их, в отличие от Хайдеггера, не пришли к отклонениям мистического толка, а дали принципиально новое понимание „рациональности“.

Хайдеггер же, наоборот, при анализе сущности „человеческого бытия“ посредством понятия „экзистенциалов“ склоняется именно к мистическому пониманию понятия

„экзистенции"; он пишет: „Мы далеко еще не продумываем существо деятельности с достаточной определенностью. Люди видят в деятельности просто действительность того или иного действия. Его действительность оценивается по его результатам. Но существо деятельности в осуществлении. Осуществить значит: развернуть нечто до полноты его существа, вывести к этой полноте, producere – произвести" (81.192).

Пытаясь ответить на вопрос: как и из чего определяется существо человека, Хайдеггер указывает на то, что если под гуманизмом понимать „вообще озабоченность тем, чтобы человек освободился для собственной человечности и обрел в ней свое достоинство, то, смотря по трактовке „свободы" и „природы" человека, гуманизм окажется разным... Но как бы ни были различны эти виды гуманизма по цели и обоснованию, по способу и средствам осуществления, по форме своего учения, они все сходятся на том, что humanitas искомого homo humanus определяется на фоне какого-то уже утвердившегося истолкования природы, истории, мира, мироосновы, т.е. сущего в целом" (81.197).

Хайдеггер высказывает здесь мысль, что „всякий гуманизм или основан на определенной метафизике или сам себя делает основой для таковой". Всякое определение человеческого существа, заранее предполагающее истолкование сущего в обход вопроса об истине бытия, метафизично. Поэтому своеобразие всякой метафизики – имея в виду способ, каким определяется существо человека, – проявляется в том, что она „гуманистична". Соответственно всякий гуманизм остается метафизичным. При определении человечности человека гуманизм не только не спрашивает об отношении бытия к человеческому существу, а даже мешает поставить этот вопрос, потому что гуманизм ввиду своего происхождения и метафизики не знает и не понимает

проблему в этом плане. Следовательно, получается, что „необходимость и своеобразие забытого в метафизике, и из-за нее, вопроса об истине бытия не может выйти на свет иначе, чем если среди господства метафизики будет задан вопрос: „Что такое метафизика?“ Больше того, всякий вопрос о бытии, даже вопрос об истине бытия, приходится на первых порах вводить как „метафизический“ (81.197), – пишет Хайдеггер.

Он указывает на то, что все виды гуманизма, включая современные, предполагают максимально обобщенную „сущность“ человека как нечто самопонятное, обусловленное метафизикой. Но предел применимости последней и даже ее сущностный источник поставлены Хайдеггером под вопрос, хотя при этом он отмечает, что „поставленное под вопрос прежде всего вверено мысли как подлежащее осмыслению, а никоим образом не вытолкнуто в бесплодную пустоту разъедающего скепсиса“ (81.197).

По мнению Хайдеггера, судьба человеческого существа – мыслить самобытнее, чем это доступно „гуманизму“. Он указывает на то, что по традиции „метафизика отгораживается от того простого и существенного обстоятельства, что человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия, и что только от этого требования у него „есть“, или найдено то, в чем обитает его существо“ (81.198).

Хайдеггер пишет: „То, что есть человек, – т.е. на традиционном языке метафизики „сущность“ человека, – покоится в его экзистенции“; по его словам, это означает, что „человек существует таким образом, что он есть „Вот“ Бытия, т.е. его просвет“ (81.199). Здесь мы имеем дело с весьма своеобразным пониманием сущности овремененности Бытия, в котором вырисовывается содержание „бытийного времени“, определение онтологического статуса которого ставит целью Хайдеггер в своей философии.

Указывая на „бытие-в-мире" как на основополагающую черту в humanitas „человечного человека", homo humanus, Хайдеггер подчеркивает, что „Мир" означает в этой формуле вообще не сущее и не какую-то область сущего, а открытость бытия. По его словам, человек есть и он есть человек, поскольку он эк-зистирует. Он вступает в открытость бытия, какою является само бытие, которое в качестве броска бросило сущего человека в „заботу". Брошенный таким образом человек стоит „в" открытости бытия. „Мир" есть просвет бытия, в который человек вступает своим брошенным существом. „Бытие-в-мире" название сути эк-зистенции как того высветленного измерения, благодаря которому имеет место „эк-статичность" экзистенции. Осмысленный через эк-зистенцию „Мир" есть известным образом как раз „потустороннее" внутри экзистенции и для нее. По сию сторону мира никогда нет никакого заранее готового человека в качестве „субъекта", все равно, понимать ли этот субъект в виде „Я" или в виде „Мы". Нет никогда человека и как субъекта, который всегда был бы отнесен к объектам так, чтобы его существо заключалось в субъект-объектном отношении. Скорее человек сначала и заранее в своем существе эк-зистирует, вступает в просвет бытия, чья открытость впервые только и освещает собою то „между", внутри которого „отношение" субъекта к объекту может „существовать" (81.212-213).

Как бы своеобразно и туманно ни высказывал Хайдеггер свою мысль, одно является фактом: он уловил характер нового диалога человека с миром, он увидел то новое в отношении субъекта и объекта, что нашло свое отражение в современной науке, но в отличие от ученых (Гейзенберг, Бор, Пригожин и др.), которые хотя и были крайне удивлены новизной этого отношения, но не потеряли все же из-за этого почву под ногами, Хайдеггер почувствовал

озабоченность и страх. Вводя свое понимание мистического, он попытался, тем самым, не признать факта наличия неопределенности и произвола в своей онтологии и, убегая от науки, скрылся в глубоком тумане своих рассуждений. И снова и снова вспоминаем мы мудрейшие слова Платона, что „нет большей беды для человека, чем стать ненавистником разума", и убеждаемся еще раз в том, что философия без науки всегда впадает в мистицизм.

Хайдеггер пишет, что философ не должен вообще оставаться индифферентным к религиозному вопросу и в соответствии с этим обязан высказывать свое отношение к религии. „Лишь из истины бытия впервые удается осмыслить суть священного. Лишь исходя из существа святого можно помыслить существо божественного. Лишь в свете существа божественности можно помыслить и сказать, что должно называться словом „Бог". Мы, по словам Хайдеггера, обязаны сначала точно понимать и уметь слышать все эти слова, чтобы быть в состоянии в качестве людей, т.е. эк-зистирующих существ, иметь опыт отношения Бога к человеку; „чтобы задаться вопросом о том, близится ли бог или ускользает, человек должен вдуматься прежде всего в то измерение, в котором единственно только и можно задать такой вопрос. Это – измерение священного, которое даже и как измерение остается закрытым, если не высветилась и своим просветом не приблизилась к человеку открытость бытия" (81.213), – пишет он.

При этом Хайдеггер рассуждает так: „Мысль, ориентирующаяся на истину бытия, как на дело мысли, никоим образом не заставляет сделать выбор в пользу теизма. Теистической она так же не может быть, как и атеистической. Но это не от равнодушного безразличия, а от уважения к границам, которые поставлены мысли как таковой, причем поставлены именно тем, что пред-послано ей как дело

мысли, – истиной бытия. Беря на себя свою задачу, эта мысль пытается в нынешний момент судьбы мира указать человеку на изначальное измерение его исторического местопребывания. Поскольку мысль дает слово истине бытия, она вверяет себя чему-то более существенному, чем все ценности и любое сущее. Мысль преодолевает метафизику не тем, что, взобравшись еще выше, перешагивает через нее и „снимает" ее, куда-то „поднимая", а тем, что спускается назад, в близь ближайшего. Такой спуск, особенно там, где человек без оглядки занесется высоко в субъективность, труднее и опаснее, чем подъем... Думать об истине бытия – значит одновременно думать о humanitas человечного человека, homo humanus. Речь идет о humanitas на службе у истины бытия, но без гуманизма в метафизическом смысле" (81.214); так Хайдеггер, спускаясь через сложный путь в близь ближайшего, вводит свое понимание мистического, приближение к которому не требует от человека, по его словам, подъема куда-то вверх в духе неоплатонизма.

Полновесно вводя humanitas в поле зрения мысли о бытии, Хайдеггер осмысляет существо человека настолько бытийно, что возникает потребность в определении отношения между „онтологией" и „этикой". Приводя слова Гераклита, что „свой особенный нрав – это для каждого человека его даймон", Хайдеггер указывает на то, что словом „этос" именуется открытая область, в которой обитает человек, это – местопребывание, жилище человека. Но если слово „этика" должно означать, что она осмысляет местопребывание человека, то мысль, продумывающая истину бытия в смысле изначальной стихии человека как эк-зистирующего существа, есть сама по себе уже этика в ее истоке. Мысль эта вместе с тем есть также и не только этика, потому что она онтология (81.216).

По словам Хайдеггера, онтология всегда мыслит лишь сущее в его бытии, и, пока не осмыслена истина бытия, всякая онтология остается лишенной своего фундамента.

Фундаментальная онтология стремится вникнуть в истину бытия, она пытается вернуться к той сущностной основе, из которой вырастает осмысление истины бытия.

Разумеется, фундаментальная онтология, как „мысль, которая спрашивает об истине бытия и притом определяет сущностное местопребывание человека исходя из бытия и сосредоточиваясь на нем, не есть ни этика, ни онтология в традиционном смысле" (81.217), но, несмотря на это, мысль, пытающаяся мыслить истину бытия, а не истину сущего, как всякая онтология, в качестве фундаментальной сама остается все-таки видом онтологии (81.35).

В рассуждениях Хайдеггера, которые направлены против „метафизики" в традиционном смысле, т.е. против той метафизики, существование которой поставил под сомнение еще Кант, подчеркивается следующее: „онтология" коренится в различении бытия и сущего. При этом „различение", по словам Хайдеггера, уместнее назвать именем „разница", в котором отмечено, что сущее и бытие неким образом разнесены, разделены и вместе с тем соотнесены друг с другом, и именно сами по себе, а не на основании какого-либо „различения". Различение, как „разница", означает, что между бытием и сущим существует разнесенность... Различение бытия и сущего мыслится как основание возможности онтологии. „Онтологическая разница" вводится, однако, не для того, чтобы разрешить этим вопрос онтологии, но чтобы именовать то, что в качестве до сих пор не спрошенного впервые ставит радикально под вопрос всю „онтологию", т.е. метафизику. Указанием на онтологическую разницу именуется почва и „фундамент" всей онто-логии и, тем самым, всей метафизики. Именование онтологической разницы должно обозначать собою, что происходит исторический момент, когда есть нужда и становится необходимым спросить об основании и фундаменте „онто-

логии". Оттого и идет речь о „фундаментальной онтологии". Подводится ли этим под метафизику как под уже стоящее строение просто другой „фундамент" или осмыслением „онтологической разницы" намечаются другие решения о „метафизике", разбирать здесь не надо. Отсылка к „онтологической разнице" призвана лишь указать на внутреннюю связь нашего теперешнего осмысления, направленного на более исходное понятие метафизики, с тем, что было сообщено ранее (81.152).

Проблема различения бытия и сущего, которая не только не ставится, но и считается бессмысленной в рамках копенгагенской интерпретации квантовой механики (Гейзенберг, Бор и др.), у Хайдеггера получает следующую трактовку: „Различение бытия и сущего – неизведанное и необоснованное, но, тем не менее, повсюду применяемое основание всей метафизики. Всё ревнование о метафизике и все усилия по изготовлению „онтологии", как системных учений, но также вся критика онтологии внутри метафизики свидетельствуют лишь о постоянно растущем бегстве от этого неизвестного основания. Для знающего, однако, это основание настолько стоит под вопросом, что должен остаться открытым даже вопрос, действительно ли то, что мы напрямую назвали различением, разницей, разнесенностью между бытием и сущим, может быть понят сообразно своему существу по путеводной нити этого нашего именования" (81.152).

Воздерживаясь все же от открытого признания бессмысленности постановки вопроса о различении бытия и сущего, Хайдеггер дает свое понимание этого различения. В первую очередь, он критикует суть привычного понимания отличения бытия от сущего, которая заключается в произведении отвлечения („абстрагирования") от всех особенностей суще-

го, чтобы получить потом самое всеобщее как „абстрактнейшее“ (отвлеченнейшее). При этом отличении бытия от сущего о содержательном существе бытия ничего не говорится. Дается только понять, каким способом бытие подлежит отличению от сущего, а именно – путем „абстракции“ (81.153).

Подобное определение бытия, когда говорится, что бытие есть самое всеобщее, неприемлемо для Хайдеггера; по его словам, при таком определении, хотя и легко упрочивается мнение, что, поскольку бытие есть самое всеобщее, истолкование бытия тоже получается само собой и не нуждается ни в каком дальнейшем обосновании, но, тем не менее, через истолкование бытия как наиболее всеобщего о самом бытии ничего не говорится, а говорится только о способе, каким метафизика мыслит понятие бытия.

По мнению Хайдеггера, Бытие, существование сущего мыслится как „априори“, как „prius“, определяющее, предшествующее. Он пишет: „Одинаковость и равенство вообще нам сначала „даны“, и только в свете этой данности можем мы впервые спрашивать, одинаковы ли две вещи в том или ином аспекте“ (81.155).

Пытаясь дать ответ на вопрос, что значит „дано“ и „данность“, Хайдеггер пишет: априори, которое, верно понятое, означает предшествующее, впервые раскрывает свое временное существо в более глубоком смысле „времени“ и выявляет потаенную сущностную связь бытия и времени. По словам Хайдеггера, различение существования и сущего образует настоящий каркас метафизики (81.157-159). Вот почему проблема „Время и Бытие“ становится центральной проблемой в его философии.

Итак, метафизика основывается у Хайдеггера на различении бытия и сущего, и естественно, что главным при этом выступает вопрос: что такое это различение; основывается

ли оно на природе человека так, что становится отличительным свойством этой природы, или же, наоборот, природа человека коренится в этом различении и в таком случае различение само по себе не будет уже чем-то человеческим и не сможет быть подведено ни под „человеческую способность", ни под „потенцию", ни под „акт" (81.170).

Хайдеггер пишет: „Власть мировоззрения взяла существо метафизики в свое обладание. Этим сказано: своеобразие всей метафизики, что ей саму же несущее различие бытия и сущего ей по сути и с необходимостью остается безразличным и не ставится под вопрос, становится теперь чертой, отличающей метафизику как „мировоззрение". На основе этого он делает интересное заключение, что „здесь заложено основание того, что с началом завершения метафизики впервые может развернуться полное, безусловное, ничем уже не нарушаемое и не смущаемое господство над сущим" (81.176).

„Метафизика" мыслится у Хайдеггера как судьба истины сущего, и он говорит, что в этой своей роли метафизика пришла к концу, но остроумно замечает, что „конец может длиться дольше, чем вся предыдущая история метафизики" (81.177).

Преодоление метафизики мыслится, по словам Хайдеггера, бытийно-исторически, и отсюда именно на первый план выходит проблема времени. Бытие как присутствие или присутствование именуется настоящим и образует с прошлым и будущим характеристику времени. „Почему, каким образом и откуда говорит в бытии такая вещь, как время?" – спрашивает Хайдеггер и дает весьма интересный ответ: „Бытие и время взаимно определяют друг друга, однако так, что ни первое – бытие – нельзя рассматривать как временное, ни второе – время – как сущее" (81.392).

Хайдеггер хорошо чувствует сложность процесса овременения: прошлое, настоящее, будущее; он пишет, что,

говоря о настоящем, мы уже думаем также о прошедшем и будущем, о Раньше и Позже, в отличие от Теперь, т.е. характеризуя время исходя из настоящего, „мы, конечно, понимаем настоящее как Теперь в отличие от уже-не-теперь прошлого и еще-не-теперь будущего. Но настоящее означает также присутствие. Вместе с тем, мы не привыкли определять собственно время из взгляда на настоящее в смысле присутствия. Наоборот, время – единство настоящего, прошедшего и будущего – представляют исходя из Теперь“ (81.397).

По мнению же Хайдеггера, „настоящее в смысле присутствия настолько резко отличается от настоящего в смысле Теперь, что настоящее, как присутствие, никоим образом не поддается определению из настоящего как Теперь“ (81.397). Он подчеркивает тот факт, что „мы до сих пор упускали отчетливее прояснить, что значит настоящее в смысле присутствия. Через это последнее бытие собирательно определяется как присутствие и впускание присутствия, т.е. открытие потаенности“ (81.398).

В философии Хайдеггера понятие присутствования имеет фундаментальное значение, через которое находят свое определение человек и мир человека. „Присутствие значит: постоянное, задевающее человека, достающее его, ему врученное пребывание“, когда „человек – захваченный присутствованием, от этой захваченности сам по-своему присутствующий при всем при- и от- сутствующем“ (81.398).

Проблема времени выступает у Хайдеггера как проблема определения протяжения присутствия, разыгрывающегося в настоящем, в осуществившемся и в наступающем. Понятием „протяжение присутствия“ высвечивается то, что мы называем пространством-временем, и, следовательно, под словом „время“ Хайдеггер не подразумевает уже простую последовательность Теперь одного за другим. „Тем самым,

пространство-время означает уже не отстояние между двумя пунктами Теперь расчисленного времени, что мы имеем в виду, когда, например, констатируем: за отрезок времени в 50 лет произошло то и то. Пространство-время означает сейчас открытость, просвечивающую во взаимном протяжении наступающего, осуществившегося и настоящего. Одна эта открытость и только она впервые вмещает привычно известное нам пространство во всей возможной для него широте. Просвет взаимопротяжения наступающего, осуществившегося и настоящего сам допространственный; только потому он может вмещать пространство, т.е. иметь место" (81.399).

Как видим, Хайдеггер отказывается от привычного понимания протяжения времени, когда говорится о следовании моментов „Теперь" друг за другом, и признает вместо этого, что особенность пространства-времени покоится в просвете взаимного протяжения наступающего, осуществившегося и настоящего.

Суть позиции Хайдеггера заключается в том, что „присутствие" в его понимании нельзя отнести к одному из трех измерений времени, а именно, как это напрашивается, к настоящему. По его словам, скорее единство трех измерений времени покоится на игре каждого в пользу другого, и это есть четвертое измерение времени.

Хайдеггер пишет, что четвертое измерение времени „по сути дела – первое, т.е. всё собою определяющее протяжение... Время не есть. Время имеет место. Место, вмещающее время, определяется из отклоняюще-отказывающей близости. Она хранит открытость пространства-времени и таит то, что остается отклоненным в осуществившемся, в чем отказано настоящему. Мы называем место, вмещающее собственно время, просветом утаивающего протяжения. Поскольку протяжение само есть вмещение, в собственно времени таится имение места" (81.200).

Высказывая интересную мысль – „время имсет место", на базе которой рассматривается бытие как присутствие, Хайдеггер пытается показать, что без введения „неопределенности" и „произвола" ему удается осмыслить вмещение бытия и времени; в результате этих попыток формируется его мистицизм.

Он пишет: „Поскольку в бытии как присутствовании даст о себе знать такая вещь, как время, упрочивается догадка, что собственно время, четвертое протяжение открытости, позволяет отыскать себя как „имение", вмещающее в себя бытие, т.е. присутствие" (81.401).

На основе этих рассуждений Хайдеггер вводит интересное понятие: „Бытие как событие", подчеркивая при этом, что слово „событие" не выражает видоизмененного истолкования бытия, а представляет, в случае оправданности, некое дальнейшее развитие метафизики. По словам Хайдеггера, если прежде философия отправлялась от сущего, мыслила бытие как идею, как энергию, как акт, как волю, то нельзя подобно этому думать теперь, что бытие можно мыслить как событие. „Как" не означает у Хайдеггера событие как род бытия, подчиненный бытию, которое выступает фиксированным ведущим понятием, а, наоборот, бытие оказывается определенным родом события, ибо мыслится бытие в смысле присутствия и допущения присутствия, имеющих место в уместности, которая, в свою очередь, покоится в просвечивающе-утаивающем протяжении собственно времени и, следовательно, означает, что принадлежит к событию (81.404).

Понимая человеческое бытие как „заботу" и подчеркивая при этом неразрывность субъективного и объективного, т.е. человеческого бытия и мира, Хайдеггер, по словам Гайденко, утверждает, что „человеческое бытие – это бытие, проектирующее само себя, т.е. всегда в нечто большее, чем оно

есть в данный момент. Тем самым, оно не находится в той точке пространства и в том пункте „физического“ времени, в котором пребывает, скажем, человеческое тело: сфера бытия человека – это историчность, где время рассматривается в целостности трех его моментов“ (79.523).

Именно осознание человеком своей историчности, конечности, свободы и индивидуальности, когда он не попадает под влиянием феномена усредненности и не становится каким-то средним субъектом (das Man), считается Хайдеггером подлинным существованием, в отличие от того неподлинного, когда „человеческое бытие как повседневное бытие-друг-с-другом стоит под знаком господства Других, когда оно не есть оно само, Другие отняли у него бытие... Причем эти Другие не являются определенными Другими; напротив, любой другой может представлять их. Каждый сам принадлежит к Другим и усиливает их власть... Субъектом является не тот и не этот, не я сам и не некоторые, и не сумма всех. Субъект – это нечто среднее, das Man“ (79.525).

По словам Хайдеггера, неподлинное существование – безличное – скрывает от человека его обреченность, т.е. то, что стоит он перед лицом смерти. В неподлинном существовании человек бежит от самого себя. Но стоит ему вырваться за его пределы, и он окажется перед лицом „экзистенциального страха“, страха смерти, осознания безвыходности своего положения. Овремененность, как острое переживание личностного начала, ощущается им как „страх“ и „забота“ (69.527).

Но человек не может примириться с „бессмысленностью“ своего существования, он ищет „смысл“ своей жизни, желает верить в свою собственную „ценность“, чувствует потребность в самоутверждении, и вот, не видя никакой другой возможности для достижения этой цели, Хайдеггер

опять обращается к Богу. Он пишет: „Жив Бог или остается умершим, определяется не религиозностью людей, тем более не теологическими экскурсами философии и естествознания. Будет ли Бог Богом, определяется констелляцией (стечением обстоятельств) бытия и внутри нее" (81.258).

По словам Хайдеггера, „лишь когда человеческое существо в событии прозрения, как озаренное им, отказывается от человеческого своеволия и бросает себя навстречу озарившему его свету, прочь от самого себя, человек в своем существе начинает отзываться на обращенное к нему озарение. Благодаря такой отзывчивости человек оказывается способен в хранимом событии мира взглянуть как смертный в лицо божественному" (81.257).

Хайдеггер утверждает, что истинным существом никогда не бывает сущее, что в истине живет и пребывает только бытие. „Только бытие „есть" как средство истины, только в бытии и в качестве бытия сбывается то, что сказано словом „есть", то, что есть, – это бытие в его существе", – пишет он (81.256).

Путь „к истине бытия" лежит, по Хайдеггеру, через неповторимый, духовный опыт личности, когда молниеносное озарение истины бытия есть прозрение; оно есть событие в самом бытии, которое есть прозрение, возвращающее вещи их сути. Прозрение в то, что есть, – это событие озарения, это истина бытия и, по словам Хайдеггера, эта констелляция есть то измерение, в котором пребывает бытие как опасность, которая есть эпоха бытия, пребывающего в виде постава. Хайдеггер пишет: „В поставе среди своего за-ставления вещей светит мир, сияет истина бытия. Это бывает тогда, когда постав просветляется в своем существе как опасность, т.е. как спасительное (ибо, по Хайдеггеру, опасность сама, давая о себе знать в качестве опасности, уже есть спасительное, Г.С.). В поставе как сущности события и

бытия еще таится свет бытийного озарения. Постав, хотя и прикровенным образом, есть все же озарение, а не слепая судьба в смысле безусловной обреченности рока" (81. 257).

Итак, вопрос времени, который нашел свое отражение во всех мировоззренческих концепциях XX века и потребовал нового анализа проблем диалектики и рациональности, стал центральной проблемой и в философии Хайдеггера, который дал интересное толкование понятия времени, но воспринял овременность как „страх" и „заботу", сформулировав на основе космологических мотивов экзистенциальную философскую систему мистического толка.

Высказав весьма существенную мысль, что метафизика находится полностью во власти мировоззрения, и добавив к тому же, что она находится во власти мировоззрения эк-зистирующего человека, Хайдеггер, тем не менее, не оставил места „неопределенности" и „произволу" в своей онтологии.

По его словам, человеку, брошенному в мир, „делается жутко", он чувствует страх перед смертью, в ужасе приоткрывается ему истина, „земля уходит из-под ног", теряется способность речи, и приходит он к мысли, что „то, чего страшится страх, есть само бытие -в-мире", но, несмотря на все это, под конец он признает все-таки, что ориентир в жизни существует, только надо услышать требование бытия, когда в молниеносном озарении истины бытия происходит прозрение, возвращающее вещи их сути.

Не желая признать „Бога, играющего в кости" или „мира, танцующего на ногах случайности", Хайдеггер ввел свое понимание мистического и заявил, что в молниеносном „озарении того, что есть", открывается человеку истина бытия, но, по его словам, „это не слепая судьба в смысле безусловной обреченности рока"; однако на вопрос, в чем все-таки разница, Хайдеггер не ответил.

Итак, оставив без ответов главные проблемные вопросы своего времени, Хайдеггер не смог глубоко и до конца разобраться в сложных лабиринтах нового отношения человека с природой и просто укрылся за туманом мистицизма. И это тогда, когда в науке велся уже новый диалог человека с природой, многие ученые фактически признали новый динамизм в гармонии мира, велась острая дискуссия между Бором и Эйнштейном на эту тему, а в рассуждениях о новом рационализме все больше и больше вырисовывался неклассический взгляд на мир.

§3. ЧЕЛОВЕК – ЭТО СВОБОДА И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ

XX век – это удивительный прогресс научно-технического знания, создание информационных систем и сильное воздействие „информационного разума" на всю жизнь людей, новое понимание рациональности, культ науки и на фоне всего этого появление потребности в новом осмыслении взаимоотношений „человек и мир"; с другой стороны, XX век – это страх перед „машинизированным" образом будущего, ужас из-за опасности потери самостоятельного мышления, свободы и индивидуальности, бунт против тоталитарного режима, поиски нового образа человека и путей формирования личности.

Человечество стало ощущать новую динамику жизни, поняло таинственную значимость „мира становления", признало, что существует „стрела времени", что бог способен „играть в кости" и что в этом мире, „танцующем на ногах случайности", далеко не все происходящее заранее предустановлено. Самой актуальной стала проблема человеческого бытия, загадка и тайны личностного формирования индивида, поиски цели и смысла человеческой жизни, вопросы: „откуда мы?", „где мы?" и „куда направляемся?".

Люди стали понимать, что человеческая жизнь есть, в первую очередь, деятельность и что каждый обязан разо-

браться между своими „Я хочу“ и „Я должен“; человеку не подобает отказываться и убегать от собственной свободы, он должен стремиться не попасть под влияние чужой воли, побороть свою „некоммуникабельность“, преодолеть в себе чувство опустошенности, скуки и одиночества, найти правильный контакт с обществом; как общественное, социальное существо, он должен чувствовать себя полноценным членом общества, но не сводить при этом свою сущность полностью к совокупности „общественных отношений“. Человек должен быть внутренне концентрированным, остро переживать сложный акт „присутствия“ в мире, сполна чувствовать характер овремененности и, что самое главное, нести ответственность за каждый свой выбор в „Теперь“. „Пока мы не вникнем мыслью в то, что есть, мы никогда не сможем принадлежать тому, что будет“ (81), – писал Хайдеггер, и действительно, знать и правильно оценивать каждый раз свое „Теперь“ – главная проблема человека.

Ощущая себя „брошенным“ в этом мире и чувствуя „страх“ перед каждым выбором в жизни, человек проникается чувством незащищенности. З. Какабадзе пишет об этом так: „Человек существует в мире, он ничего без и вне мира... мир есть „арена“, объект и вместе с тем совокупность орудий его деятельности. Человек есть деятельность в мире, по отношению к миру и „с помощью“ мира. Но мир имеет и предъявляет человеку свои претензии; он требует от человека определенного обращения. Не в любом обращении позволяет он пользоваться им как „ареной“, объектом и орудием... человек нуждается в том, чтобы предусмотреть, каков мир в себе“ (81.117).

Как выйти человеку в окружающий его предметный мир? Как найти свое место в жизни? Как приобщиться к социальной реальности и не терять при этом самого себя? В чем суть фундаментальной онтологии Хайдеггера? Как

разобраться в структуре наличного бытия? Как уловить онтичный статус человека и понять суть человеческой реальности? Чем руководствоваться в наших действиях? Способна ли наука быть надежным ориентиром в нашей жизни или мы обречены остаться только в руках религии? – Вот актуальные вопросы сегодняшнего дня.

Известно, что разумной наша деятельность становится лишь в том случае, если имеется цель, но как определить ценностные параметры наличного бытия, как понять в чем смысл нашей жизни, суть нашего назначения в этом мире? Как сделать свой выбор и правильно уловить при этом степень дозволенной свободы? Как сделать так, чтобы не терять свою индивидуальность, найти мировоззренческий стержень своей личности и не забывать в то же время о том, что человек – социальное существо, что зависит он от общества и определение содержания „свободной воли" требует от него каждый раз тонкого осмысления сущности переживаемого момента.

Вопрос о том, всегда ли и полностью ли свободен человек, т.е. проблема свободной деятельности человека, стала главной проблемой века. Ясно, что сущность конкретного индивида, его личностная значимость не должна затеряться в обезличенной сфере общего. Мировоззренческий ориентир субъекта должен определить направленность его активности, характер его свободной деятельности; но что делать человеку, когда он оказывается перед выбором: дать волю непосредственным волевым импульсам и отдать себя сфере иррационального и мистики или подчиниться разуму и на базе доверия к нему сохранить все-таки уверенность в возможности различения добра и зла?

Проблема отношения бытия и становления стала в центре внимания ученых и философов. И. Пригожин пишет: „Для большинства основателей классической науки (и даже

для Эйнштейна) наука была попыткой выйти за рамки мира наблюдаемого, достичь вневременного мира высшей рациональности – мира Спинозы. Но, быть может, существует более тонкая форма реальности, охватывающая законы и игры, время и вечность“ (17.384).

Крах механистической картины мира, не допускающей „Бога, играющего в кости”, и признание того факта, что время обладает направленностью, т.е. существует возможность различения прошлого и будущего, выявили новое отношение между случайностью и необходимостью и тот факт, что отнюдь не все происходящее в этом мире предопределено богом. Эпоха потребовала глубокого осмысления понятия „свободы выбора“, и такие слова, как „овременность“, „спонтанность“, „эволюционирующий мир“, получили, в связи с этим, новое звучание; изменился полностью статический, безвременный взгляд на мир, наша изменяющаяся и становящаяся реальность выявила удивительные формы новой динамики, и человек понял, что в сложной структуре „Теперь“ он должен найти и сформировать себя; это главная цель жизни и основа личного существования человека.

Но сложный, плюралистический мир, где в таинственной динамике бытия сосуществуют обратимые и необратимые процессы, ставит перед человеком новые проблемы, главной из которых является проблема вероятностных процессов и анализ связанных с этими процессами сущностей; многое при этом дает новый простор религии и мистификации.

„Для древних природа была источником мудрости. Средневековая природа говорила о боге. В новые времена природа стала настолько безответственной, что Кант счел необходимым полностью разделить науку и мудрость, науку и истину. Этот раскол существует на протяжении двух

последних столетий. Настала пора положить всему этому конец. Что касается науки, то она созрела для этого" (17.150), – пишет Пригожин; в его словах вырисовывается дух нашего века, становится ясным, что случайность играет далеко не последнюю роль в нашей жизни, что нельзя из науки вычеркнуть роль наблюдателя, что эволюционный процесс это главный процесс, протекающий в нашем качественно многообразном мире, частью которого являемся мы, в мире, где таинственная первичность времени подчеркивает особую значимость „истины в данной ситуации" и где осознается уже необходимость понимания каждым „требования момента", необходимость понимания им сущности и динамики каждого своего „Теперь".

„Человек – устоявший в захваченности присутствованием, однако так, что он принимает присутствие, имение места, как дар, воспринимая то, что являет себя во вмещении присутствующего. Не будь человек постоянным преемником дара от „присутствие имеет место", не вынеси он того, что несет ему дар, – тогда при неявлении этого дара бытие явилось бы не просто потаенным и не просто всего лишь за замком, но человек оказался бы исключен из поля досягаемости этого „бытие имеет Место". Человек не был бы человеком" (81.398), – читаем у Хайдеггера.

Но как справиться человеку с процессом обесценивания прежних высших ценностей, как защитить себя от страшного ощущения ничтожества всего, от утраты смысла жизни, от „экзистенциального вакуума", от жгучего чувства ощущения пустоты, как избежать нигилизма? Как найти свой ориентир и опору в жизни? Как сделать так, чтобы не допустить уничтожения своей собственной бытийной возможности, оставаться способным верить в свою собственную ценность?

Человек „выброшен" в сложный, качественно многообразный мир становления, ему необходимо действовать и

самоутверждаться; но при всем этом он должен воспитывать в себе чувство ответственности, научиться составлять каждый раз ясное представление о том, чего он желает, на что способен и что дозволено ему в каждый конкретный момент жизни.

„Боязнь пустоты" – самое страшное чувство для человека, он желает знать цель своей жизни, желает действовать, он открыт миру, но чувствует также, что свобода его – это не простой произвол; ему страшно сделать выбор, он понял, что „свобода, если ее реализация не сопряжена с ответственностью, угрожает выродиться в простой произвол. Я люблю говорить, – пишет В. Франкл, – что статуя свободы на восточном побережье США должна быть дополнена статуей ответственности на западном побережье" (83.68). Он подчеркивает, что „свобода это лишь часть дела и половина правды. Быть свободным – это только негативный аспект целостного феномена, позитивный аспект которого – быть ответственным" (83.88). Франкл прав: действительно, свобода это больше ограничение, чем произвол; главное для человека – понять это; он должен „обуздать" свою свободу, чтобы спастись от беды.

А. А МОЖЕТ, МИР ВСЕ-ТАКИ СОЗДАН БОГОМ?

Человек, стремясь выйти из хаоса, пытаясь найти смысл жизни, гармонию и единство с миром, часто желает верить в бога – всемогущего и всеблагого, который предоставит ему спокойствие души, опору в действиях и удовлетворит его жгучее желание поклоняться. Он находит, что смирение выводит его к гармонии и порядку, приучает к дисциплине и, что самое главное, диктует выбор.

Итак, чувствуя сложность борьбы за личную жизнь, человек часто отказывается от этой жизни и поклоняется свету вечной мудрости, поклоняется могуществу бога; блаженное чувство любви дает ему возможность соединиться в

таинственной гармонии с миром и пережить великое чувство мистического единства. Чувствуя значимость высокой цели, человек не ведет больше борьбы за личное счастье, считает его мелочью, освобождается от тяжелого чувства одиночества и целиком отдается созерцанию и чувству полного почитания.

Ощущение таинственного единства с миром придает человеку силу, а поклонение, смирение и любовь являются его главными ориентирами в действиях, т.е. теми основными критериями ценностей, на базе которых определяются цель и смысл его жизни. Выдвигая на первый план мораль и счастье и выявляя в определении ценностей подчеркнуто статичный характер, игнорирующий идею эволюции, религия дает свое понимание мира, где главную роль играет универсальный, вневременный порядок бога.

Особую значимость в XX веке приобретает религиозно-философское течение в католицизме – неотомизм, который исходит из учения Фомы Аквинского и не противопоставляет догматы христианской религии аристотелизму. Основным моментом такого синтеза является признание единства веры и знания, т.е. мысль о том, что как религиозная вера, так и рациональное познание помогают человеку устанавливать свои отношения с миром; с последним человек связывается как через божественное откровение, которое открывает ему тайны мира, недоступные разуму, так и через человеческий разум, которому дано знать лишь естественный мир сотворенных вещей.

Следовательно, отвечая на вопрос, в чем сущность бытия, томисты придерживаются дуалистической позиции: они признают, с одной стороны, сверхъестественный, несотворенный, божественный мир абсолютного бытия, а с другой – сотворенный абсолютом мир конечных вещей. При этом суть несотворенного, божественного мира не поз-

нается разумом, т.е. суть абсолютного бытия непостижима рациональным мышлением; к ней выводит человека более высокая форма познания – откровение. „Откровение посвящает нас в тайны, которые мы никогда не смогли бы открыть при помощи разума, ибо они превосходят все, на что человек может надеяться и что он способен постичь“ (К. Тремонтан, 79.611), – заявляют томисты.

Что же касается разума, то он может познать только мир конечных вещей; он может выйти за рамки пространственно-временной данности, за рамки конкретно-индивидуального и познать общее; но разум несовершенен, он подчинен вере и не способен выйти в божественный мир абсолюта. „Если кто говорит, что человеческий разум настолько независим, что вера не может им управлять, – да будет он предан анафеме! – провозгласил Ватиканский собор“ (79.611).

Итак, по мнению томистов, первичный мир абсолютного бытия недоступен разуму; разум может познать лишь вторичный, сотворенный мир вещей, мир, который был создан богом из ничего. Бог придал этому миру начало, и движется все в этом мире, подчиняясь разуму бога, а не „благодаря неведомо какой слепой силе и вследствие фатальной необходимости“; согласно томистам, „все вещи возникли из ничего и в силу божественного всемогущества, они существуют благодаря его разуму и движимы и направляемы им каждая к предназначенной ей цели“ (79.597).

Для томистов, пишет Б.Э. Быховский, „основой не только бытия мира, но и его единства является бог, ибо единство мира усматривается в его бытии, понимаемом как производное по отношению к бытию бога как духовной субстанции“. Это означает, что „единство мира в его духовности, при этом оно основывается не на имманентной, а на трансцендентной духовности, полагаемой божественным духом“ (79.598).

В онтологическом плане неотомисты противопоставляют естественный мир сотворенных предметов сверхъестественному миру творца, „подчеркивая при этом, что рациональное познание ограничивается лишь первым миром; истины божественного мира, мира мистического, недоступны человеческому разуму, они могут быть предметом только веры. Разум не может функционировать только в рамках теологии, т.е. науки, целью которой, по словам томистов, является доказать существование бога и строить свои представления об абсолюте не адекватным познанием, а познанием по аналогии, когда „бог остается таинством“ и „мы постигаем его всегда только исходя из конечного сущего и в конечных понятиях; никогда не в адекватном, но всегда в аналогическом познании“ (Э. Корет, 79.600).

По мнению томистов, разум должен дать логическое основание для доказательства существования бога, допустить, например, что существует абсолютная первопричина, как основа и начало сотворенного мира, что за случайностью существования вещей в этом, вторичном мире стоит божественная необходимость, как порядок и гармония совершенного бытия; т.е. фактически признать то, что следовало бы доказать.

Поддерживая восходящую к Аристотелю позицию относительно формы и материи (гилеоморфизм: „гиле“ – материя, „морфе“ – форма) при осмыслении сущности предметного мира, неотомисты подчеркивают, что законы этой сферы коренятся „не в природе самих вещей, а в божественной воле и разуме как их движущей силе“ (Б. Быховский, 79.604).

Самой большой трудностью на пути неотомистского миропонимания является эволюционная теория, которая никак не укладывается в его рамки. „Неотомистские философы, как и неотомистские биологи, не щадят усилий для

дискредитации этого важнейшего устоя современного научного миропонимания, доходя до утверждения, будто сам бог вводит в заблуждение ученых, уверовавших в эволюционную теорию (Миллер)" (79. 604).

Принципиальная несовместимость томистских догм с общими и основными принципами естественнонаучного мышления указывает, по словам Быховского, на непреодолимый антагонизм между схоластикой и духом научного познания. „Чуждое всякой предвзятости и предубеждений, научное мышление ищет ответы на встающие перед ним вопросы в самих вещах, в их внутреннем строе, в присущих им свойствах, в имманентных им движущих силах", тогда как в томизме „рука об руку с отрицанием естественной закономерности и эволюции идет теологическое, целеполагающее истолкование явлений природы, с необходимостью вытекающее из их божественного происхождения и предназначения" (79.605).

Но томисты отлично поняли, что в наше время нельзя уже упорствовать в своем „непризнании" выводов науки; каждый новый шаг в развитии научной мысли, „каждое новое открытие углубляет разрыв, пропасть между верой и знанием, между теологией и научным мировоззрением", и поэтому „поток новейших достижений наук о природе адепты неосхоластики со всей присущей им софистической изощренностью силятся направить в русло богословских интерпретаций" (Б.Быховский, 79.606).

Особенно раздражает томистов теория эволюции и диалектика, они стремятся „рассматривать природу как единственно существующее и, стало быть, как единственный критерий возможного и действительного" (К. Тремонтан, 79.605).

Труднее всего приходится томистам в области антропологии, ибо в учении о человеке они полностью отрицают

эволюционную теорию и каждую индивидуальность рассматривают как результат акта творения; „Бог творит каждую человеческую душу индивидуально в тот момент, когда эмбрион становится человеческим телом“, – утверждают они (Э. Жильсон, 79.609).

Признавая три формы познания: чувственное, разумное и аналогическое – неотомисты утверждают, что лишь откровение посвящает нас в тайны божественного и что лишь в отношении к этому миру получает свою значимость понятие „нравственной свободы“, ибо „...сущность нравственного не имманентна, а доступна лишь трансцендентному определению и обоснованию... В своем абсолютном значении она всецело обоснована трансцендентным и устремлена к трансцендентному для сверхмирового, подлинного и окончательного свершения человеческого осуществления“ (Э. Корет, 79.612).

Отсюда и сверхъестественная, божественная целенаправленность моральных ценностей, неподчинение которым рождает зло. Согласно томизму, „греховность и зло не вытекают с необходимостью из природы человека, предназначенного к добру, но они представляют собой возможность, таящуюся в свободе воли. Сама по себе свобода воли – величайшее благо, источник нравственности как свободного волеизъявления. Но это благо содержит в себе возможность злоупотребления им и в этой возможности корень всего зла в мире“ (Быховский, 79.613).

По мнению томистов, „зло не есть ни субстанция, ни природа... Зло происходит из человеческой свободы. Человеческая свобода может направить разум по лживому пути, исказить, извратить, дезориентировать его. Но это не следствие человеческой природы, извращенной „первородным грехом“, а „результат актуальной свободы человека“... Человечество в наши дни, как и всегда, само творит свое

нсчастье... Последнее является делом человеческой свободы" (К. Тремонтан, 79.613-614).

Не признавая диалектику и историзм и утверждая, что мир не может быть устроен лучше, чем устроил его создатель, неотомисты выдвигают требование церкви: „Принять мир таким, каков он есть, благословляя и восхваляя творца его" (79.614).

Позиция, что „все в этом мире, без всякого исключения, даже самое жестокое, даже сама смерть, может служить ему на благо, что нет ничего в мире, что было бы абсолютно и неправильно, дурно для него" (Р. Зивек), позиция, которая не признает эволюцию мира, есть основа томистской этики. „Вот как звучит ее лейтмотив в словах известного католического поэта Томаса Элиота: „Мир не может быть изменен, ибо бог не может быть изменен. Мир не может быть и объяснен. Тайна должна быть смиренно признана". „В этой формуле квинтэссенция всего томизма", – пишет Быховский (79.615). „Будущее не в наших руках", – утверждают томисты и проповедуют этику „смирения , покорности и политической инертности, как неизбежный практический вывод из принципиальной невозможности ни объяснить мир, ни преобразовать его" (79.617).

Новые схоласты большое внимание уделяют проблеме человека, проблеме его поведения в жизни, нравственности, и, тем самым, налицо явно выраженная тенденция антропологизации традиционной религиозной этики; обостряется интерес к таким авторам, как М. Шеллер, Г. Марсель, Тейяр де Шарден и др.

Человек, формируя свою личностную позицию по отношению к миру, чувствует сложность овремененности бытия и боится затеряться в хаосе; он не знает, чему довериться больше: разуму или вере. Лидер французского экзистенциализма Г. Марсель (1889-1973) пишет: „Мое мышление

берет свое начало, прежде всего, из чувства". В его философии, по словам Быховского, неразрывно связаны иррационализм и антиобъективизм. „В своей постановке основного вопроса философии Марсель претендует на то, чтобы подняться над противопоставлением субъекта и объекта, мышления и бытия к такому единству, которое не может быть выражено в понятиях" (79.558-559).

Для Марселя – читаем мы у Быховского – теряет свое значение различие между „во мне" и „передо мной". Он не противопоставляет „субъект объекту", „Я" – „не-Я", познающего – познаваемому, а включает, вовлекает, сливает воедино „Я" и „не-Я", выводит за границы созерцательности, стирает грань между „вне меня" и „во мне". Тем самым, Марсель переходит „от проблемы бытия, от онтологической проблемы к таинству бытия, к онтологическому таинству". „Метафизика, в понимании Марселя, – как пишет Быховский, – в противоположность физике – духовный мир не проблем, а таинств", это – „рефлексия, нацеленная на таинство, на бытие как фундаментальное таинство, постижение которого требует вовлечения личности и недостаточно до тех пор, пока мы останемся на теоретическом уровне познания" (79.559).

Интересно отметить, что переход от проблемы к таинству для Марселя отнюдь не совпадает с агностицизмом, наоборот, он, по его словам, является опровержением агностицизма, ибо агностицизм утверждает неразрешимость проблем, приводит к ним, тогда как онтология таинств просветляет, она преодолевает тупик агностицизма; проблемы перестают здесь быть проблемами, теряя для человека свою недоступность, „потусторонность". Но Марсель – как пишет Быховский – солидаризуется с утверждением о непознаваемости бытия средствами науки, об ограниченности рационального познания и использует его как трамплин к интуитивистскому фидеизму (79.560).

Марсель, пишет Быховский, разрывает связь истинного, достоверного с доказанным, обоснованным. Свойственное таинству соучастие в бытии является, по Марселю, „трансцендированием положительного знания" и приводит к сверхрациональному единству субъекта и объекта, не выразимому в понятиях.

То, что для Марселя является истинным, не нуждается в верификации, не требует проверки. „Марселевский критерий истинности – это „род очевидности", в крайней степени отличный от картезианской очевидности, т.е. такой, которая ассоциируется с ясными и отчетливыми идеями. Вот какого рода „прояснение" выдвигается Марселем в противовес агностическому затмению" (79.560).

Специальное понимание интенциональности у Марселя, отмечает Быховский, при котором интенция основана на эмоциональной интуиции, означает особую, чувственную, а не познавательную направленность, т.е. мышление его берет начало из чувств. Позднее Х. Тилье писал: „От картезианского „Я мыслю", как исходного пункта философии, Марсель переходит к „Я чувствую", откуда лишь один шаг к „Я верю". Вся возведенная на этой основе философия есть не что иное, как преддверие религии – „пролегомены веры" (79.560).

Анализируя позицию Марселя, Б.Э. Быховский пишет: „Его экзистенциалистическая онтология резко антинатуралистична. Но коль скоро в ней заходит речь об отношении к природным вещам, оно устанавливается по образу и подобию интерсубъективной эмоциональности". Объективное познание не ведет, по Марселю, к истине... „Как может, – вопрошает он, – то, что мы называем реальностью, или, если кому угодно, природой, дать ответ человеку в его поисках истины? " Удивление, восхищение, причастность – основные характеристики „бытия-в-мире". Здесь именно

один из основных переходов от „антропологии“ к теологии: явления природы, как творения, не ведут в царство „безличного“, а служат для человека одним из источников восхищения их творцом, опосредствуют переход к „абсолютной личности“, к божественному „Я“ „христианского теизма“ (79.561).

И дальше: „Философия Марселя, по сути дела, не антропоцентрична, а теоцентрична. Любовь к людям покоится на любви к богу и отношении к другим как „детям божьим“, „братство“ людей это братство во Христе. А мир в целом для Марселя не более чем связывающее звено коммуникации с его творцом, как и другие „Ты“, приобщающие „Я“ к абсолютному „Ты“. Отношение человека к богу имеет тот же интерсубъективный, эмоциональный, интимный характер и основывается на вере, надежде, преклонении, не нуждаясь в логических аргументах и рациональном обосновании и даже не допуская их“ (79. 561).

И еще: „В соответствии со всем иррационалистическим строем его философии бог у Марселя не представление, а объект познания, его бытие – не доказуемое, не требующее и не допускающее доказательства, а высшее „Ты“. „Мне кажется, – пишет Марсель, – что нам следует отказаться от идеи бога-причины, бога, как сосредоточивающего в себе всю причинность, отказаться от всякого теологического применения понятия причинности... Бог, смерть которого провозглашена Ницше, был богом аристотелевски-томистской традиции, богом-перводвигателем“ (79.561).

Принципиально выступая против „духа абстракции“ и ратуя за „конкретную онтологию“, Марсель развивает линию экзистенциалистического иррационализма. По словам Быховского, „Марсель рассматривает обобщение и абстрагирование как величайшее зло. Он зовет отрешиться от абстрактного мышления и повернуть к конкретному,

единичному, индивидуальному – от „сущего“ к отдельным существам во всем их своеобразии, со всеми их отличительными особенностями“ (79.563). Вот как пишет об этом сам Марсель: „Мир существует в той мере, в какой я имею отношения к нему, отношения того же самого рода, как мои отношения с моим собственным телом, – другими словами, поскольку я воплощен“ (79.562).

„Отвергая мировоззрение, претворяющее познание объективных законов в революционную практику, его экзистенциализм завершается призывом к надежде на даруемую свыше благодать. Отвергая познание необходимости как непременное условие свободы, Марсель переносит „тайнство“ из гносеологичекой плоскости в этическую, придавая нравственным устремлениям мистический характер. Проповедь веры, терпения, смирения, покорности судьбе, жертвенности заменяет у Марселя пафос борьбы за изменение мира. В этом социальный смысл его философии. „Надежда“ Марселя находится „по ту сторону причин и законов“, она основана на преодолении отчаяния верой“ (79.566).

Позиция Марселя, как своеобразное желание выйти из кризисной ситуации своей эпохи, по словам Быховского, является попыткой подчинить „человеческую личность „сверхличному“ – потустороннему абсолюту“. Ясно, что не каждый может найти утешение в этом, и хотя в позиции Марселя явно вырисовывается принципиально новое отношение к мистике и величайшая значимость учета овремененности бытия, она не предоставляет человеку надежный ориентир в жизни.

Религиозная этика новой схоластики, уделяя большое внимание проблеме человека, в отличие от традиционалистического богословия, выдвигает на первый план „поиски человеческого „Я“, своей неповторимой духовности“. Современные религиозные авторы „не утешают человека,

не гарантируют ему ничего, кроме постоянного поиска пути к духовному поиску и совершенству. Homo Viator (человек – пилигрим, вечный путешественник) – вот, согласно Г. Марселю, наилучший образ человеческой сущности. В отличие от традиционалистов, которые скорее склонны говорить о „попечении" бога над судьбами человеческими, Г. Марсель – в унисон с экзистенциалистами – подчеркивает и драматизирует такие моменты жизни человека в современном мире, как страх, отчаяние, покинутость, отчужденность. Отсюда понятно, почему хранители „чистоты" религиозных традиций так рьяно выступили против концепции Г. Марселя" (20.342).

Проблема человека в свете этической проблематики всегда стояла в центре внимания религиозного мировоззрения и в зависимости от того, как та или другая религиозная доктрина относилась к человеку, вырисовывались основные принципы концепции добра и зла. Но особенность новой религиозной мысли заключается в том, что в отличие от традиционалистической концепции в религии, где основное внимание уделяется богу и его бытию, в новых религиозных концепциях на первый план выдвигается проблема человека и вопрос о различении добра и зла ставится в антропологическом плане. На вопрос: „Если мир сотворен и управляем мудрым и благим богом, то как это согласуется с бедствиями и злом? " Или: „Как „оправдать" бога, если существует зло?" – они отвечают однозначно, что не бог, а человек ответственен за зло, особенно за большое зло, ибо он сам всегда творит свое несчастье.

Исходя из этого, по словам новых схоластов, „бог нужен", чтобы наказывать человека за зло и грехи, возникшие в результате злоупотребления свободой. Если снова спросят: а почему бог допускает человека и человечество так

злоупотреблять свободой? – надлежит ответить: даже самые большие испытания – когда человек должен испить чашу самим себе причиненного страдания – посланы богом во имя человека, чтобы в конце концов повернуть его к богу" (20.343-344). Такова концепция неотомистов.

Б. КОСМИЗМ КАК СОВРЕМЕННАЯ ПОЗИЦИЯ ОТНОСИТЕЛЬНО МИРА

Интерес к проблеме человека, его месту в мире и смыслу его жизни снова выдвинул на первый план проблему космической природы человека, проблему его единства с космосом.

Тема космоса не нова в истории философской мысли, ибо желание осмыслить индивидуальную сущность человека в его единстве со всеобщим, в единстве с космосом давало о себе знать всегда, начиная с древневосточной и античной философской мысли до сегодняшних дней. Свое слово в этом плане сказал и русский космизм XIX века, видными представителями которого были В.С. Соловьев, К.Э. Циолковский, В. Вернадский и др. „Космос бесконечный и сложный механизм. Сложность его так велика, что граничит с произволом, неожиданностью и случайностью, она дает иллюзию свободной воли сознательных существ. Хотя, как мы увидим, все периодично, но ничто и никогда строго не повторяется" (3.475), – писал Циолковский. „Человек, как и все живое, не является самодовлеющим, независимым от окружающей среды природным объектом... человек и человечество в биосфере – закономерная часть ее живого вещества, часть ее организованности" (84.20), – читаем мы у Вернадского, который подчеркивает каждый раз, что при той явной шаткости, какая царит в представлениях об этике, об условиях поведения, необходимо признать, что только метод чисто научного исследования может дать верное представление о поведении человека, что необходим научный

подход ко всякому предмету и что поэтому чем глубже в массе будут распространяться сведения, приобретенные наукой, тем лучше (84.386-396).

Тема антропокосмизма была развита в дальнейшем П. Тейяром де Шарденом; указывая на тот факт, что человек самый таинственный и сбивающий с толку исследователей объект, которому наука еще не нашла места, Тейяр де Шарден выдвинул на первый план теорию эволюции и принципиально выступил против статичности признанной многими к этому времени томистской теории.

Теория эволюции развертывается у Тейяра де Шардена на базе проблемы человека, в аспекте признания космической природы последнего. Решительно устраняя из совокупности человеческих поступков второстепенные и двусмысленные проявления внутренней активности, Шарден останавливает внимание на феномене рефлексии: „Рефлексия – это приобретенная сознанием способность сосредоточиться на самом себе и овладеть самим собой как предметом, обладающим своей специфической устойчивостью и своим специфическим значением, – способность уже не просто познавать, а познавать самого себя, не просто знать, а знать, что знаешь“, – пишет он (85.135).

Подчеркивая ту мысль, что „разум – эволюционное достояние только человека”, Шарден пишет: „Рефлектирующее существо в силу самого сосредоточивания на самом себе внезапно становится способным развиваться в новой сфере. В действительности, это возникновение нового мира“ (85.135-136). Рассматривая онтогенез человека как космический процесс и признавая целеустремленное сознание главной причиной эволюции, Шарден утверждал, что именно в этом раскрывается природа ступени рефлексии, когда происходит изменение состояния и начало жизни другого рода.

Можно соглашаться или не соглашаться с шарденовской интерпретацией эволюционного процесса как онтогенеза человека в форме космической целеустремленности сознания, но факт выступления его против статичности мировоззренческой позиции (томистской теологии) следует считать явно положительным элементом его учения. Можно не признавать его теорию „космогенеза", которая превращается у него в „христогенез", но многие высказанные им мысли являются бесспорными.

Интересной представляется при всем этом его этика. Он пишет: „Когда человек узнал, что судьба мира в нем самом, он решил, что перед ним открывается безграничное будущее, в котором он не может затеряться, и эта первоначальная реакция часто увлекает его на поиски своей завершенности в обособлении"; он приходит к мысли, что „для придания полноты нашему существованию необходимо как можно больше выделиться из множества других", но „крайний индивидуализм резко выходит за рамки философии немедленного наслаждения и ощущает потребность совместить себя с глубокими требованиями действия". Человек начинает понимать коварность доктрины „прогресса путем обособления" и приходит к выводу, что „сверхчеловек должен расти, как всякий другой стебель, из одной почки человечества", человек понимает серьезность и коварность ошибки, скрытой в основе всякой доктрины обособления, понимает опасность крайнего выражения принципа „каждый для себя" и убеждается, что „любой элемент может развиваться и расти лишь в связи со всеми другими элементами и через них" (85.191-195).

Введя понятие „дифференциального единства" как формы сложного синтеза в любой области мира, Шарден выдвинул интересное понимание взаимоотношения общего и единичного и подчеркнул при этом большую значимость

границ индивидуализации. „Наши творения? Но какое из человеческих творений имеет самое большое значение для коренных интересов жизни вообще, если не создание каждым из нас в себе абсолютно оригинального центра, в котором универсум осознает себя уникальным, неподражаемым образом, а именно, нашего „Я", нашей личности? " (85.195-200), – пишет Шарден.

В. СВОБОДА – ЭТО НЕ „СВОБОДА ОТ", А „СВОБОДА ДЛЯ"

„Жизнь требует от человека духовной гибкости, с тем, чтобы он мог регулировать свои усилия сообразно с возможностями, которые она ему предоставляет. Человек должен выработать в себе гибкость, чтобы суметь переключиться на другую ценностную группу, если она, и только она, способна предоставить ему возможность реализации ценностей" (83. 174), – пишет В. Франкл, подчеркивая, что мы „должны помнить, что человеческая свобода – это не „свобода от", а „свобода для" – свобода для того, чтобы принимать ответственность" (83.181).

Формировать себя как личность и выработать в себе активную жизненную позицию – главная жизненная задача человека. Человек должен „перевести себя из „страдающего" состояния в „активно-действенное"... должен понять, что жизненная задача, за которую он несет ответственность, всегда специфична" (83.183). Франкл пишет: „С точки зрения экзистенциального анализа жизненной задачи „вообще" не существует, сам вопрос о задаче „вообще" или о смысле жизни „вообще" – бессмысленен. Он подобен вопросу репортера, который спросил гроссмейстера: „Ну а теперь, маэстро, скажите мне, какой самый лучший ход в шахматах?" Ни на один из подобных вопросов нельзя ответить в общем виде; мы всегда должны учитывать конкретную ситуацию и конкретного человека" (83.189).

По словам Франкла, „в отличие от животных, инстинкты не диктуют человеку, что ему нужно, в отличие от человека вчерашнего дня традиция не диктует сегодняшнему человеку, что ему должно. Не зная ни того, что ему нужно, ни того, что он должен, человек, похоже, утратил ясное представление о том, чего же он хочет. В итоге он либо хочет того же, чего и другие (конформизм), либо делает то, что другие хотят от него (тоталитаризм)“ (83.25), и теряет тем самым главный смысл жизни – найти себя, сформировать свою личность.

Только через анализ своего конкретного, неповторимого, субъективного существования сможет человек сосредоточиться на жизненной задаче, попытаться уловить смысл своей жизни, понять требование времени и быть ответственным за свой выбор. Франкл пишет: „Я не обязан все время терпеть самого себя! Мое личностное бытие и означает свободу – свободу стать личностью“, и именно эта свобода стать иным в конечном счете и составляет главную особенность человеческого бытия (83.114).

Итак, человек свободен в своем выборе личностной позиции, но, формируя свою активную жизненную позицию, он обязан держать ответ перед жизнью, знать свой долг и в своих действиях не нарушать границ дозволенной объективными обстоятельствами свободы.

В каждый конкретный момент жизни человек, сознавая свою неповторимость и своеобразие, должен делать свой собственный выбор, не поддаваться чувству так называемой „эмоциональной стадности“ и, растворяясь в толпе, не убегать от ответственности за сделанный им выбор. Он должен тонко чувствовать исторический характер бытия и на основе глубокого осмысления своей социальной сущности установить правильный контакт с обществом.

„Человек должен „вылепить“ свою жизнь“ (83.212), – пишет Франкл, подчеркивая при этом, что „созидательные

ценности человек реализует в процессе своей работы. Можно сказать, что особый статус профессия имеет благодаря именно тому, что человек привносит в свою работу как личность" (83.234).

Но как справиться человеку со своей жизненной задачей, как определить ему, что нужно делать, как уловить смысл своей жизни, как разобраться в сущности своего конкретного, неповторимого, субъективного существования, как определить ценностные параметры своей этики? Инстинкт не помогает человеку в этом, знание не обеспечивает окончательных ответов, ценностям нельзя научить, каждый должен принять решение на свой страх и риск, и в этом акте выражается его свобода, которая не должна быть лишена ответственности.

Быть свободным и ответственным и найти через это смысл своей жизни, смысл уникальный и неповторимый – вот то главное, перед чем стоит каждый человек. Постоянно сталкиваясь с разными ситуациями, он обязан чувствовать сложную динамику овремененности своего существования и через свой собственный жизненный выбор формировать свою позицию, реализовать себя как личность, попытаться четко разобраться в каждом „я хочу", „я могу" и „я должен".

Благодаря свободе личностной позиции существует возможность экзистенциальной перестройки; „я не обязан все время терпеть себя" (83.108), – пишет Франкл, и такая способность – самый большой дар человеку от природы.

По словам Франкла, „будучи свободным, человек является существом, свободно принимающим решения, но это еще не означает, что он может делать все, что он хочет; человеческая свобода отнюдь не тождественна всемогуществу" (83.114-117). Путь к такой свободе лежит через мир, только через ответственность перед трансцендентным человек может найти себя, сформировать свою личность, опреде-

лить ценностные параметры своей эпохи, самоутвердиться и показать, для чего нужна была ему свобода.

Проблема найти свою нравственную и умственную определенность – самая большая проблема, перед которой стоит человек в жизни. Он вправе сделать свободный выбор, но его терзают сомнения, ему трудно принять решение – определить, какой выбор является нужным для него в жизни.

Как никогда, на первый план выходит то обстоятельство, что на сцене бытия мы одновременно являемся как зрителями, так и актерами. Феноменологическая позиция, что нет субъекта без объекта, на который он направлен, и что нельзя говорить об объекте без субъекта, со временем приобретает все более и более сильное звучание. Позиция Хайдеггера в этом вопросе такова: „Чтобы достичь измерения бытийной истины и осмыслить его, нам, нынешним, предстоит еще прежде всего выяснить, наконец, как бытие касается человека и как оно заявляет на него свои права. Подобный сущностный опыт мы будем иметь, когда до нас дойдет, что человек есть в той мере, в какой он эк-зистирует. Сказав это вначале на традиционном языке, мы получим: эк-зистенция человека есть его субстанция... Но в бытийно-историческом свете субстанция есть пребывание пребывающего и большей частью означает одновременно, в силу загадочной двусмысленности, само пребывающее. Если мы продумаем метафизический термин „субстанция“ в этом смысле, то фраза „субстанция человека есть его эк-зистенция“ будет говорить только об одном: способ, каким человек в своем подлинном существе пребывает при бытии, есть экстатическое стояние в истине бытия... человек самим бытием „брошен“ в истину бытия, чтобы, эк-зистируя таким образом, беречь истину бытия, чтобы в свете бытия сущее явилось как сущее, каково оно есть. Явится ли оно и как явится, войдет ли в просвет бытия, будут ли присутствовать

или отсутствовать Бог и боги, история и природа и как именно присутствовать, решает не человек. Явление сущего покоится в историческом событии бытия. Для человека, однако, остается вопрос, сбудется ли он, осуществится ли его существо так, чтобы отвечать этому событию, ибо соразмерно последнему он призван как эк-зистирующий хранить истину бытия. Человек – пастух бытия" (81.201-202).

Можно согласиться и не согласиться с Хайдеггером в интерпретации мистического, труднее признать нам игнорирование им мировоззренческой функции научного мышления, но, тем не менее, является фактом, что Хайдеггер уловил сложность новых отношений субъект-объект, почувствовал онтологическую значимость основных моментов новой динамики жизни и сделал главной проблемой своих исследований проблему „Время и Бытие". Хотя после этого Хайдеггер впал в мистицизм и не смог дать человеку какого-нибудь надежного мировоззренческого ориентира в его действиях, он в то же время признал крах машинной цивилизации и ошибочность абсолютизации механистических взглядов на мир.

Г. „ТВОРИТЬ – ЗНАЧИТ ПРИДАВАТЬ ФОРМУ СУДЬБЕ" /А. КАМЮ/

Вопрос о том, как действовать человеку в жизни или сто́ит или не сто́ит ему вообще жить, волнует многих; особенно остро задумываются об этом тогда, когда происходит переоценка ценностей и создается впечатление, что сложный, эволюционирующий мир не поддается объяснению, пусть даже самому дурному; человек лишается при этом иллюзий, начинает чувствовать разлад между собой и жизнью, ощущает себя посторонним в этом мире, и все это вызывает в нем чувство абсурдности, чувство омерзительной скуки и очень остро ставит перед ним вопрос: „зачем?"

По-новому испытывая динамизм жизни, человек соотносит себя со временем; обнаружив, что, находясь

всегда в определенной точке графика, он полностью принадлежит времени, человек с ужасом осознает, что время – его злейший враг, что завтрашнего дня нет, и тогда такие слова, как „завтра", „позже", „при благоприятных обстоятельствах", теряют для него смысл.

У человека появляется чувство, что он попал в чуждый для себя мир, и мир вследствие этого становится для него враждебным, непостижимым и ускользает вообще; человек начинает испытывать страшное чувство одиночества; перед ним возникает вопрос: зачем он живет? Отвращение, вызванное бесчеловечностью самого человека, пропасть, в которую мы низвергаемся, взглянув на самих себя, эта „тошнота" воспринимается им как абсурд (86. 231).

Овремененность ощущается человеком как страх; время страшит его неумолимостью своих расчетов, ставит его перед неизбежностью смерти, раскрывает перед ним сложную динамическую природу его существования и, подчеркивая тот факт, что невозможно признание a priori какой-нибудь морали, усиливает в нем чувство бессмысленности и абсурдности жизни.

Разум не способен успокоить человека полностью, ибо налицо относительный характер научного знания и вся сложность заключается в том, что неизвестно, как отличить истинное от ложного. „Чтобы понять мир, человек должен свести его к человеческому, наложить на него свою печать. Вселенная кошки отличается от вселенной муравья... Если бы мышление открыло в изменчивых контурах феноменов вечные отношения, к которым сводились бы сами феномены, а сами отношения резюмировались каким-то единственным принципом, то разум был бы счастлив. В сравнении с таким счастьем миф о божестве показался бы жалкой подделкой. Ностальгия по Единому, стремление к Абсолюту выражает сущность человеческой драмы. Но из факти-

ческого присутствия этой ностальгии еще не следует, что жажда будет утолена. Стоит нам перебраться через пропасть, отделяющую желание от цели, и утверждать реальность Единого (каким бы оно ни было), как мы впадаем в нелепые противоречия. Разум утверждает всеединство, но этим утверждением доказывает существование различия и многообразия, которые пытался преодолеть" (86.233). Подобная противоречивость разума приводит человека в отчаяние; по словам Камю, „единственной осмысленной историей человеческого мышления является история следовавших друг за другом покаяний и признаний в собственном бессилии", когда разум отказывается от того, что до этого было признано всеми (86.234).

Наука, по мнению Камю, может дать детальное описание мира, научить его классифицировать, перечислить его законы, разбирать его механизм, укреплять наши надежды; она может научить свести всю чудесную и многокрасочную вселенную к атому, а затем к электрону. „Все это прекрасно, я весь в ожидании. Но вы толкуете о неведомой планетной системе, где электроны вращаются вокруг ядра, вы хотите объяснить мир с помощью одного-единственного образа. Я готов признать, что это – недоступная для моего ума поэзия. Но стоит ли негодовать по поводу собственной глупости? Ведь вы уже успели заменить одну теорию на другую... Наука, которая должна была наделить меня всезнанием, оборачивается гипотезой? " (86.235).

Ситуация такова, что „с помощью науки можно улавливать и перечислять феномены, нисколько не приближаясь, тем самым, к пониманию мира", наука может предложить лишь „выбор между описанием, которое достоверно, но ничему не учит, и гипотезой, которая претендует на всезнание, однако недостоверна". Тем не менее, человек тянется к полной ясности, он ждет доказательств и был бы

рад получить их; но его не удовлетворяет в это время универсальный разум, практический или моральный, детерминизм или всеобъясняющие категории; он чувствует, что мир нельзя втиснуть в рамки такого рационального, и тогда „над ним возвышается, его окружает иррациональное... так до конца его дней" (86.235-236).

Мир сегодня раскрылся перед человеком во всей своей сложности; человек обнаружил в природе новую форму динамики, осмыслил новую значимость необходимости и случайности, родилась новая концепция рационализма и снова стали заниматься проблемой иррационального. Это эпоха трагедии Кьеркегора, взлета Ницше, „озабоченности" Хайдеггера, это время, идущее после Ясперса и Гуссерля, – эпоха, которая упорно требует ответа от разума и, не получая его, зачастую впадает в иррационализм. „Иррациональность, человеческая ностальгия и порожденный их встречей абсурд – вот три персонажа драмы, которую необходимо проследить" (86.240-241), – пишет Камю, подчеркивая при этом, что „абсурд не в человеке и не в мире, но в их совместном присутствии" (86.242).

Абсурд для Камю – это данность, и проблема заключается в том, как выйти человеку из него: броситься в бегство или надеяться на бога? Признать себя свободным в своих действиях или искать себе господина и ориентир жизни вовне? Что лучше для человека: отказаться от свободы, покаяться в своих грехах и считать причиной собственных ошибок обстоятельства или взять ответственность на себя, чувствовать себя свободным и не надеяться на всемогущего бога? Что лучше: свобода ума и действия, когда у человека нет в жизни господина, он сам отвечает за свой выбор и творит себя при этом как личность, или подчинение абсолютному и отказ от поиска путей личностного формирования?

Как справиться человеку со сложностями жизни, с миром, „танцующим на ногах случайности", где с каждым днем становится труднее верить, что „бог не играет в кости?" Как справиться ему с бурным процессом овременения своего бытия, с абсурдностью смерти? Как сохранить свои цели в жизни, не терять способности думать о завтрашнем дне, соблюдать равновесие при исчезновении иллюзий, развивать и реализовать свою индивидуальность в личность и не оказаться при этом полностью во власти мистики и иррационализма?

„Абсурд развеял мои иллюзии: завтрашнего дня нет. И отныне это стало основанием моей судьбы" (106.263), – пишет Камю. Но, по его словам, после признания этого у человека не остается „ничего, кроме безразличия к будущему и желания исчерпать все, что дано. Вера в смысл жизни всегда предполагает шкалу ценностей, выбор, предпочтение; вера в абсурд учит нас противоположному", на первый план при ней выходят суждения фактические, когда „я должен выводить следствия из того, что вижу, и не рискую выдвигать какие бы то ни было гипотезы. Такую жизнь считают несовместимой с правилами чести, но подлинная честность требует от меня бесчестья" (86.264).

Сталкиваясь лицом к лицу с миром, человек, по словам Камю, ощущает свое одиночество, ему трудно самому выбрать форму жизни и быть в ответе за свой выбор. С другой стороны, он понимает, что будет ли правильным или ошибочным его решение зависит от него самого, а не от обстоятельств жизни. „Переживать свою жизнь, свой бунт, свою свободу как можно полнее – значит жить в полную меру" (86.266), – пишет он; но это нелегко, ибо человеку трудно определить, каковыми являются его бунт, его свобода и его страсть.

Человек, по словам Камю, не должен ничего предпринимать ради вечности, а должен отдавать „предпочтение

своему мужеству и своей способности суждения. Первое учит его вести неподлежащую обжалованию жизнь, довольствоваться тем, что есть, вторая дает ему представление о его пределах. Уверившись в конечности своей свободы, отсутствии будущности у его бунта и в бренности сознания, он готов продолжить свои деяния в том времени, которое ему отпущено жизнью. Здесь его поле, место его действий, освобожденное от любого суда, кроме его собственного" (86.268).

Часто дурные человеческие поступки сопровождаются изобилием моральных оправданий, но, по мнению Камю, „честность не нуждается в правилах. Абсурдный человек готов признать, что есть лишь одна мораль, которая не отделяет от бога: это навязанная ему свыше мораль. Но абсурдный человек живет как раз без этого бога. Что до других моральных учений (включая и имморализм), то в них он видит только оправдания, тогда как ему самому не в чем оправдываться" (86.269).

Камю признает, что невинность опасна, что крик Ивана Карамазова: „Все дозволено!" – не крик освобождения и радости, а горькая констатация". Достоверность бога, придающего смысл жизни, куда более притягательна, чем достоверность безнаказанной власти злодеяния. Но Камю утверждает, что „абсурд не освобождает, он привязывает. Абсурд не есть дозволение каких угодно действий. „Все дозволено" не означает, что ничего не запрещено. Абсурд показывает лишь равноценность последствий всех действий. Он не рекомендует совершить преступление, он выявляет бесполезность угрызений совести" (86.369).

Суть такой морали заключается в том, что человек при ней не ищет оправданий, он готов к расплате, готов нести ответственность за свой выбор, за свои действия. Такая мораль не выдвигает правил этики, а предлагает живые

примеры, которые являются просто иллюстрациями, а вовсе не моделями, т.е. образцами для подражания.

Итак, человек сам отвечает за свои поступки, он сам должен сделать свой выбор: верить в бога или быть в жизни дерзким Дон Жуаном, думать о том, что будет после смерти, и знать, что „не заслужить привилегий ни на земле, ни на небесах тому, кто довел почти до совершенства овечью кротость, даже если признать, что он не лопается от тщеславия и не напрашивается на скандал своими судейскими замашками, он остается все же милой смешной овечкой, у которой нет ничего, кроме рожек“ (86.286).

„Да, человек есть цель в себе. И он является своей единственной целью. Если он и желает быть кем-то, то в этой жизни“, – пишет Камю. Можно сказать, что такая мораль наделяет поистине царской властью. „Правда, эта власть принцев, лишенных царств. Но их преимущество перед другими в том, что они знают об иллюзорности всех царств“ и еще знают, что „лишиться надежды еще не значит отчаяться“ (86.284-286).

Главным ориентиром в жизни Камю считает творчество; он пишет: „Работать и творить „ни для чего“, лепить из глины, знать, что у творчества нет будущего, что твое произведение рано или поздно будет разрушено, и считать в глубине души, что все это не менее важно, чем строительство на века, – такова нелегкая мудрость абсурдного мышления. Решать одновременно две задачи, отрицания и утверждения, – вот путь, открывающийся перед абсурдным творцом. Он должен сделать красочной пустоту“ (86.302).

„Творчество, – по словам Камю, – наиболее эффективная школа терпения и ясности“; оно „требует каждодневных усилий, владения самим собой, точной оценки границ истины, требует меры и силы“, и при этом „важно не само великое произведение искусства, а то испытание, которого

оно требует от человека, тот повод, который дается произведением искусства человеку для преодоления призраков и хотя бы незначительного приближения к обнаженной реальности" (86.303). Именно творчество, по мнению Камю, „является потрясающим свидетельством единственного достоинства человека: упорного бунта против своего удела, настойчивости в бесплодных усилиях"; только в творчестве находит человек дисциплину, самую существенную свою силу и убеждается в том, что „творить – значит придавать форму судьбе". Главное в человеческой жизни „не развлекательная и сверкающая сказка о богах, но земная драма, образ, деяние – в них нелегкая мудрость и лишенная завтрашнего дня страсть", – пишет Камю (86.303-304).

Итак, знать, что нет солнца без тени, что необходимо познать в жизни и ночь, и верить при этом, что если и есть личная судьба, то это отнюдь не преодоление свыше; чувствовать, что судьба принадлежит самому человеку, стремиться определить по возможности цену своих земных страстей и быть всегда готовым держать ответ за них – это путь творения судьбы своей человеком и в этом только ценность и значимость личности.

Сложный динамизм жизни давит на человека, ему трудно найти ориентир для своих действий, и только тогда, когда „абсурд признан, принят, человек с ним смиряется, и с этого мгновения мы знаем, что абсурда уже нет", – пишет Камю; по его словам, чтобы спастись, требуется гордыня, отрекшаяся от самой себя, умение освобождаться от груза собственной жизни и помнить при этом всегда, что человек ищет не универсальность, а истину.

Резюмируя свое отношение к этой проблеме, Камю пишет: „Если смысл искусства –увидеть общее в частном, преходящую вечность капли воды – в игре ее отражений, то еще верней будет оценивать величие абсурдного писателя

по тому разрыву, который устанавливается им между этими двумя мирами..." „Его тайна – в умении точно определить место, где два мира соединяются во всей их диспропорции", и помнить при этом то, что вся безмерность человеческого величия остается земной (86.316-318).

Д. „ЧЕЛОВЕК ОСУЖДЕН БЫТЬ СВОБОДНЫМ, ОН ВСЕ ВРЕМЯ ДОЛЖЕН ТВОРИТЬ СЕБЯ ЗАНОВО" /ЖАН-ПОЛЬ САРТР/

Новое понимание онтологии (феноменологическая онтология) выдвигается и в философии Жан-Поля Сартра (1905-1980), представителя французского экзистенциализма, по словам которого „человек – это существо, появление которого обусловило, что мир существует" (79.567).

Центральным понятием в философии Сартра выступает понятие „свободы"; человек в его понимании с необходимостью должен выбирать, он не может не выбирать, он осужден быть свободным, он обязан все время творить себя заново.

Придерживаясь атеистических воззрений, Сартр утверждает, что в основе этики лежит свободное волеизъявление личности. Но, уничтожая божественные заповеди и вечные ценности, Сартр не считает, что его экзистенциализм не оставляет человеку ничего кроме произвола, и позволяет каждому поступать так, как ему вздумается;

Сартр не отрицает реальности и значения человеческих поступков; показывая человеческую низость и подчеркивая ту мысль, что человек постигает себя в одиночестве, Сартр не допускает, что человек остается полностью изолированным существом, что ему отрезан путь к солидарности; наоборот, по мнению Сартра, „экзистенциализм – это гуманизм", а его философия делает возможной человеческую жизнь, когда „всякая истина и всякое действие предполагают некоторую среду и человеческую субъективность" (87.320) и когда признается, что реальность – в действии.

Сартр пишет, что „существование предшествует сущности", т.е. „человек сначала существует, встречается, появля-

ется в мире, и только потом он определяется". Это означает, что индивид первоначально ничего собой не представляет, он становится человеком лишь впоследствии, и притом таким человеком, каким он сделает себя сам.

По словам Сартра, нет никакой природы человека, как нет и бога, который бы ее задумал; человек прежде всего существует; он – существо, которое устремлено к будущему, существо, которое проецирует себя в будущее, и при этом он не только такой, каким он себя представляет, но и такой, каким он хочет стать. Отсюда, человек ответственен за то, что он есть. Экзистенциализм Сартра „отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование" (87.323).

Итак, для Сартра нет бога-творца, который творит человека, для него неприемлема вообще идея, что сущность человека предшествует его историческому существованию, что человек обладает некоей человеческой природой; по его глубокому убеждению, человек просто существует и он ответственен за свою личностность; человек сам себя выбирает и, выбирая себя, одновременно утверждает ценность того, что он выбрал; т.е. он выходит за пределы своей субъективности, он выбирает человека вообще, и, следовательно, его ответственность распространяется также на других.

Чувство полной и глубокой ответственности давит на человека, и постольку, по словам Сартра, приобретают новую значимость такие слова, как „тревога", „заброшенность", „отчаяние"; многие люди бегут от этого тяжелого чувства ответственности, оправдываются морально: „все так делают" – и прикрывают себя признанием значения универсальной ценности.

Человек, признавший, что бога нет, очень остро переживает чувство „тревоги", „заброшенности", „отчаяния". Слова Достоевского что „если бога нет, то все дозволено", это,

по Сартру, не радость, а отчаяние. Отчаяние оттого, что человеку не на что опереться, что он не чувствует поддержки ни в себе, ни вовне, не находит оправдания своим действиям, у человека нет ориентира в жизни. Сартр пишет: „Если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз и навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить... нет детерминизма, человек свободен, человек – это свобода" (87.327); и далее: „Человек осужден быть свободным. Осужден потому, что не сам себя создал; и все-таки свободен, потому что, однажды брошенный в мир, отвечает за все, что делает" (87.327).

Как видим, в сартровской философии человек сам творит свое будущее в мире, куда он заброшен; никто не может помочь ему сделать свой выбор, никакая писаная мораль не поможет ему найти правильный ответ. „Христианское учение говорит: будьте милосердны, любите ближнего, жертвуйте собою ради других, выбирайте самый трудный путь и т.д. и т.п. Но какой из этих путей самый трудный?" Кого нужно возлюбить как ближнего своего? Как принести больше пользы? Кто может решать здесь a priori?" – спрашивает Сартр (87.329).

По его словам, нам остается единственное: довериться инстинктам; мы должны признать, что главное – чувство, ибо всегда, когда человеку следует выбирать, именно чувство толкает его в определенном направлении... Но как определить значимость чувства?

Заброшенный в этот мир, человек чувствует тревогу, он понимает, что должен действовать, но действовать без надежды и помнить всегда, что действительность будет такой, какой ее определит сам человек. Он должен не предаваться бездействию, а просто, не питая иллюзий, делать то, что может (87.332).

„Реальность – в действии!" – вот главная формула Сартра. „Человек существует лишь настолько, насколько

себя осуществляет. Он представляет собой не что иное, как совокупность своих поступков, не что иное, как собственную жизнь" (87.333).

Учение Сартра внушает ужас людям, которые не преуспели в жизни, у которых, как говорит Сартр, „зачастую нет способа переносить собственную несостоятельность, как только с помощью рассуждения: обстоятельства были против меня, я стою гораздо больше" (87.333). По словам Сартра, люди вялые, слабые, трусливые не по причине своей наследственности, не в результате воздействия среды, общества или в силу определенной органической или психической обусловленности, а потому, что сами сделали себя такими своими поступками, и они ответственны за свой выбор. „То, что люди смутно чувствуют и что вызывает у них ужас, – это виновность самого труса в том, что он трус. Люди хотели бы, чтобы трусами или героями рождались" (87.334).

Многих пугает тот факт, что „судьба человека полагается в нем самом", что „надежда лишь в его действиях", что человек имеет дело „с моралью действия и решимости" (87.335).

Утверждая, что „невозможно найти универсальную сущность, которая была бы человеческой природой", Сартр утверждает и то, что „существует некая общность условий человеческого существования"; по его словам, „субъективность, постигаемая как истина, не является строго индивидуальной субъективностью", „человек открывает не только самого себя, но и других людей"; он, постигающий себя, обнаруживает вместе с тем и всех других, „и притом – как условие своего собственного существования"; ему „открывается целый мир, который мы называем интерсубъективностью. В этом мире человек и решает, чем является он и чем являются другие". „Исторические ситуации меняются:

человек может родиться рабом в языческом обществе, феодальном сеньором или пролетарием. Не изменяется лишь необходимость для него быть в мире, быть в нем за работой, быть в нем среди других и быть в нем смертным" (87.336).

Итак, „человек осужден быть свободным", он обязан выбирать, и даже тогда, когда он ничего не выбирает, он, тем самым, делает свой выбор, и даже если никакая априорная ценность не определяет его выбора, выбор его все же не имеет ничего общего с капризом. Сартр пишет: „Человек не ссылается, осуществляя выбор, на предустановленные ценности, но было бы несправедливо обвинить его в капризе. Моральный выбор можно сравнить скорее с созданием произведения искусства", человек творит свою жизнь, он каждый раз оказывается в ситуации творчества, и хотя он не может сказать a priori, что надо делать, все же нельзя говорить о произвольности его выбора. Человек обязан „изобрести для себя свой собственный закон... Человек создает себя сам. Он не сотворен изначально, он творит себя, выбирая мораль... он не может не выбрать какой-нибудь определенной морали. Мы определяем человека лишь в связи с его решением занять позицию. Поэтому бессмысленно упрекать нас в произвольности выбора" (106.338-339). По словам Сартра, „человек всегда находится лицом к лицу с меняющейся ситуацией, и выбор всегда остается выбором в ситуации" и „в каждом конкретном случае свобода не может иметь другой цели, кроме самой себя, и если человек однажды признал, что, пребывая в заброшенности, сам устанавливает ценности, он может желать теперь только одного – свободы, как основания всех ценностей" (87.339-340).

Взамен того гуманизма, который рассматривает человека как цель и высшую ценность, Сартр предлагает другой гуманизм, основанный на мысли, что „человек всегда

незавершен“ и что нет такого человечества, которому можно поклониться; иной гуманизм нам не нужен! – пишет он, утверждая, что гуманизм следует понимать сегодня в новом смысле, а именно, должно признать, что „человек находится постоянно вне самого себя“ и что лишь „проектируя себя и теряя себя вовне, он существует как человек“. Только такой гуманизм заставит человека всегда помнить, что нет для него в жизни другого законодателя, кроме него самого, и что, пребывая в этом мире в страшной заброшенности, он просто обязан решать свою судьбу“ (87.343-344).

Сартр пишет: „Если уж я ликвидировал бога-отца, то должен же кто-нибудь изобретать ценности. Нужно принимать вещи такими, как они есть. Кроме того, сказать, что мы изобретаем ценности, – значит утверждать лишь то, что жизнь не имеет априорного смысла. Пока вы не живете своей жизнью, она ничего собой не представляет, вы сами должны придавать ей смысл, а ценность есть не что иное, как этот вырабатываемый вами смысл“ (87.342).

Сартр и не утруждает себя доказательством того, что бога не существует, он говорит просто, что „даже если бы бог существовал, это ничего бы не изменило... суть дела не в том, существует ли бог; человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого, даже достоверное доказательство существования бога. В этом смысле экзистенциализм – это оптимизм, учение действий“ (87.344).

Глава VII. Мы должны сотворить свое настоящее

Всегда будет разрушителем тот, кто становится творцом

Ф. Ницше

ЧАСТЬ I

МЫШЛЕНИЕ – ГЛАВНОЕ СВОЙСТВО ЧЕЛОВЕКА

Пока мы не вникнем мыслью в то, что есть, мы никогда не сможем принадлежать тому, что будет

М. Хайдеггер

§1. ОТ ЕДИНИЧНЫХ ФАКТОВ К ОБЩИМ ПРИНЦИПАМ

В процессе развития современной науки явно вырисовывается ее открытый, революционный характер. Бывает, что научные теории оказываются устаревшими, тогда они отбрасываются и заменяются новыми. Но, наряду с этим, должно признать прочность и нерушимость, универсальность и устойчивость научного знания, т.е. те проявления стабильности, из-за которых всегда ценилась и ценится наука. Отсюда, при анализе развивающейся науки следует одновременно исследовать как ее изменяющуюся суть, так и ее относительную стабильность и устойчивость.

Следовательно, при исследовании процесса познания внимание философов привлекают, с одной стороны, устойчивые логические, математические и лингвистические (эти последние охватывают фундаментальные вопросы культурного и социального устройства)* структуры научного знания и

---

* Известный представитель французского структурализма, философ, историк и теоретик культуры М. Фуко в своей основной работе „Археология знания" ставит целью на базе исследования языковых связей и отношений гуманитарного знания (философии, психологии, психиатрии и др.) раскрыть суть мыслительных предпосылок познания и культуры и выявить, тем самым, значение исследований лингвистических структур для осмысления характера экономических процессов и социальных отношений людей.

пути аксиоматизации научных теорий, а с другой – процесс изменения уровней структурных образований и диалектическая сущность роста и генезиса научной мысли.

В результате этих различных интересов философская мысль нашего времени характеризуется широким спектром мировоззренческих позиций, и в то время, как экзистенциалисты видят бытие исключительно через призму человеческого „Я" и субъективной активности, другие философы пытаются понять сущность бытия с помощью всеобщих, абсолютных принципов и структурных инвариантов (структурализм).

В силу этого в реальном процессе познания вырисовывается сложный, диалектический характер становления научной мысли, при котором одновременно подчеркивается как ценность структурного метода исследования науки, так и ошибочность абсолютизации любых всеобщих принципов и структурных инвариантов. Тем самым, анализ проблемы роста научного знания, с одной стороны, требует исследования вопросов, которые выдвигает статический структурализм, а с другой – показывает необходимость осмысления сущности генезиса и трансформации структурных образований, когда подчеркивается социальный статус познавательного процесса и активная роль человека-творца в этом процессе.

Фундаментальные и революционные перевороты в науке показали, что и в науке тоже можно ошибаться. Именно поэтому возросла значимость аргументации научной мысли; она одновременно должна быть и „свободной" и „контролируемой"; в связи с этим заново встала проблема демаркации научного и псевдонаучного знания. Ученых и философов стали сильно интересовать вопросы: когда и после чего следует считать теорию научной, можно или нет застраховать теорию от опровержения? что означает стабильность

научных теорий и чем вызваны вообще революционные перевороты в науке?

Познание, как правило, начинается с чувственного восприятия; но одних только наблюдений недостаточно для того, чтобы найти ключ к тайнам природы и уловить закономерность и порядок в хаотичном многообразии эмпирических явлений. Особое значение имеет здесь выбор фактов. Наблюдая эмпирические факты, человек обычно выбирает то, что повторяется, так как по необоснованной, но выработанной практической жизнью вере предполагается, что обнаруженная на опыте повторяемость означает наличие „единообразия" в исследуемой предметной области. Только по той простой и единственной причине возникает у нас привычка думать, что в объективной действительности существует скрытая на эмпирическом уровне внутренняя закономерность, которая управляет вещами и рождает в нас ожидание, что поведение исследуемого объекта в будущем будет таким же, каким оно было в прошлом.

Именно это стремление расширить сферу чувственно воспринимаемой действительности, стремление выйти за рамки данного опыта является главной целью любых эмпирических исследований. Так что, открыв в наблюдаемых явлениях определенную закономерность, человек пытается распространить полученное знание на еще не исследованную им область явлений и попробовать, тем самым, предугадать будущее, т.е. предсказать то, чего не было еще в опыте, и говорить о тех вещах, с которыми он еще не встречался.

Желая дать рациональное объяснение наблюдаемым эмпирическим фактам, ученый всячески пытается уложить как-то воспринятый им на опыте хаос явлений в одну связную научную картину. Порою при этом делаются великие открытия, улавливается присущая природе внутренняя закономерность и еще больше укрепляется мысль о том, что мир познаваем.

В этом сложном, но направленном и углубляющемся в гармонию вещей процессе мысленного охвата действительности, с одной стороны, требуется высшая логическая строгость и ясность научной мысли, а с другой – проявляется такая же сильная потребность создавать каждый раз наглядный образ исследуемого объекта и лучше представлять многообразие форм его связей с остальным миром. Во взаимосвязи этих двух тенденций вырисовывается характер современного научного познания.

Анализ роли опыта в обосновании научной теории ставит нас перед традиционной проблемой проверки достоверности индуктивного вывода. Практика показала нам, что ожидания „единообразия" не всегда оправдываются; иногда они оказываются ошибочными, и человека поэтому никогда не покидает сомнение, что он, может быть, и не прав в своих догадках, основанных на индукции. Первым это понял Юм.

Чувствуя невозможность обоснования индуктивного вывода, но признавая решающую роль индуктивных заключений для развития науки, известный физик Р. Фейнман писал: „Ученые вечно ходят вытянув шею, так как обязаны говорить о тех областях, которых никогда не видели, иначе от науки не будет проку" (46.77); и еще: „... мы вынуждены распространять все то, что уже знаем, на как можно более широкие области, выходить за пределы уже постигнутого. Опасно? Да. Но ведь это единственный путь прогресса" (46.181).

Воспринимая окружающий мир, человек всегда обращает внимание только на то, что вызывает у него интерес в данный момент времени; т.е. он не стремится просто познать мир (по принципу: давайте познавать все, чтобы ничего не осталось непознанным), а подчиняется при этом определенному мировоззренческому настрою; соответственно с этим, он мысленно выделяет интересующий объект из

общей связи, производит абстрагирование от второстепенных для данного момента фактов и, мысленно же расчленяя наблюдаемый объект на части, анализирует каждую из них в отдельности.

Можно, следовательно, сказать, что познание интересующей нас предметной области начинается с выбора фактов, т.е. с абстрагирования; затем идет анализ и синтезирующая деятельность мышления с целью уловить в наблюдаемых явлениях скрытую, недоступную для эмпирических восприятий внутреннюю связь и закономерность. Это есть движение мысли от чувственно-конкретного, через абстрактное, с помощью идеализации, анализа и синтеза, к конкретному в мышлении. „Конкретное потому конкретно, что оно есть синтез многих определений", – писал Маркс, подчеркивая при этом, что „метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное" (37.,т.46.,ч.1.,37-38).

В этих словах Маркса подчеркивается сугубо диалектическая суть отношения чувственно-конкретного к конкретному в мышлении; последнее не дается непосредственно на уровне чувственной действительности, а улавливается лишь через абстракции с помощью идеализации, анализа и синтезирующей деятельности разума.

Абстрагирование является сложным и весьма ответственным моментом в деятельности ученого. Оно важнейший способ отражения скрытой в эмпирических фактах закономерности и главная основа проявления мощи теоретического синтеза, но если во время абстрагирования теряется объективный статус, то это приводит, как правило, к ошибкам и заблуждениям.

Ф. Энгельс писал: „Мышление состоит столько же в разложении предметов сознания на их элементы, сколько в

объединении связанных друг с другом элементов в некоторое единство" -- и подчеркивал, что „...мышление, если оно не делает промахов, может объединить элементы сознания в некоторое единство лишь в том случае, если в них или в их реальных прообразах это единство уже до этого существовало" (37.,т.20.,41).

Любое абстрагирование связано, как правило, с идеализацией исследуемого объекта; т.е. объект рассматривается при этом не по всем присущим ему признакам, не по многообразным формам его связей и отношений с реальным миром, а лишь в определенной степени идеализированной форме. Идеализация дает возможность более детального и строгого анализа рассматриваемой предметной области; она, с одной стороны, создает блестящие условия для применения математики в процессе познания, а с другой – обогащает почву для выдвижения новых творческих синтезов. Так, в принципе, рождается новая гипотеза, на базе которой строится затем новая научная теория. Каждая такая теоретическая система описывает свою определенно идеализированную предметную область, а вне этой области теряет всякую значимость и применимость.

В эмпирических науках метод индукции является основным методом получения знания. В чем суть этого метода? Как уже было сказано, индуктивный вывод представляет собой тип синтетического суждения; следовательно, он, как правило, носит проблематичный характер, ему не присуща достоверность и всегда встает поэтому вопрос об оправданности такого вывода.

В науке известны следующие формы индукции: индукция, которая осуществляется методом простого перечисления имеющихся сходных случаев (как, например, математическая индукция, когда переход от n к n+1 носит чисто аналитический характер), и индукция с помощью синтезирующей

деятельности мышления, которая, как правило, выходит за рамки анализа. Эта последняя форма индукции, при которой происходит мысленное разделение и отбор наблюдаемых на опыте фактов, их специальное исключение и отбрасывание, представляет собой основной путь прогресса в науке. Именно эта форма индуктивности выводов привлекает внимание философов и становится традиционной проблемой гносеологии каждой эпохи.

Программы Бэкона и Милля для построения логики индуктивного вывода оказались безрезультатными. Юм показал, что обоснование достоверности и необходимости заключений по индукции с помощью опыта невозможно. Попытка Канта найти априорное оправдание синтетическим суждениям и его стремление доказать, что индуктивный вывод является верным a priori, не дали желаемых результатов. Вероятностный индуктивизм неопозитивистов и обращение к чувственному опыту с целью обоснования индуктивного вывода с помощью количественного вычисления вероятности математическими методами не имели успеха. Ясно, что индуктивный вывод не чисто логическое суждение, а носит сложный, синтетический характер; любое обращение к опыту с целью оправдания индуктивного вывода терпит крах и приводит нас к бесконечному регрессу.

Ф. Энгельс писал: „Эмпирическое наблюдение само по себе никогда не может доказать достаточным образом необходимость“ (37.,т.20.,544); и действительно, подтверждающие эмпирические факты, сколько бы их ни было, не рождают в нас уверенность в достоверности индуктивного вывода. Именно это обстоятельство и толкнуло Поппера на антииндуктивизм, где на место индуктивного метода верификации в качестве нового критерия демаркации он выдвинул фальсифицируемость.

Анализируя теорию Поппера и подчеркивая ее слабые стороны, мы еще раз убедились, что не существует логи-

ческого основания для опытной проверки достоверности эмпирического знания; проблему истинности или ложности выводов из опыта нельзя решить средствами логики; нельзя ни верифицировать, ни фальсифицировать научную теорию.

Означает ли это, что в фальсификационизме Поппера нет рационального зерна? Конечно, нет! Метод Поппера можно интерпретировать как новый метод эмпирического исследования, с его помощью выявляются границы применимости научной теории; об этих границах в науке впервые заговорил Эйнштейн.

Говоря об опыте, отличают друг от друга следующие его формы: наблюдение, эксперимент и практику. При наблюдении человек собирает повторяющиеся эмпирические факты, затем производит их анализ и выдвигает гипотезу. Эвристическая роль индуктивного вывода очевидна, но следует проверить, насколько правы мы в наших догадках. С этой целью ставятся эксперименты и исследуется практика.

Подтвержденная экспериментом и работающая на практике гипотеза уже не догадка, а знание – мысленный образ конкретной предметной области. На основе этого образа можно заглядывать вперед, предугадывать будущее, т.е. распространять наше знание на новые объекты. Естественно, возникает вопрос: как определить границы экстраполяции этого знания?

Подтверждающие теорию эмпирические факты нам не помогут; зато опровергающий теорию эмпирический факт, т.е. факт, который не укладывается в рамки нашего старого знания и не объясняется на основе привычных для нас представлений, может иметь уже большую гносеологическую значимость, с его помощью нам предоставляется возможность лучше ощутить качественные особенности исследуемой предметной области, точно определить границы применимости нашего знания и затем на основе всестороннего

анализа факта-фальсификатора выдвинуть новую гипотезу, на базе которой строится уже новая научная теория и обогащается старая научная картина мира.

Итак, в процессе эмпирического познания человек вначале выбирает похожие друг на друга опытные факты, фиксирует и анализирует сходство и различие между предметами и явлениями наблюдаемой области, после чего строит определенные догадки и проверяет затем экспериментом истинность или ложность этих догадок. Подтвержденная опытом и работающая на практике теория считается знанием, но она не обладает все же полной и абсолютной достоверностью. Каждый новый эмпирический факт может опровергнуть ее или выявить границы ее применимости и доказать ее ложность для новых объектов. Означает ли это, что научная теория не имеет познавательной ценности и что она не обладает объективным содержанием? Отнюдь нет! Сказанное показывает только, что каждой научной теории соответствует своя предметная область и что связь любой теории с реальным миром носит не простой, а сложный характер.

Как видим, с определенного момента своей деятельности ученый интересуется уже не столько подтверждающими, сколько опровергающими научную теорию эмпирическими фактами, ибо налицо высокая гносеологическая значимость фактов-фальсификаторов. Хотя на основе такого факта нельзя ввести критерий демаркации науки и псевдонауки, к чему так сильно стремился Поппер, зато с его помощью можно лучше выявить границы применимости старой теории и уловить качественную новизну новой предметной области.

И снова вопрос: как проверить истинность индуктивных выводов? Как определить границы их применимости? Как избежать ошибки во время экстраполяции такого знания на новые объекты?

Ложность или истинность индуктивного вывода во многом зависит от правильного выбора эмпирических фактов.

Но выбор и интерпретация наблюдаемых фактов зависят, в основном, от мировоззренческого настроя исследователя, от его личностной позиции относительно мира, которая, со своей стороны, определяется социальными, биологическими и психологическими параметрами человека как целостной системы.

Социальные обстоятельства налагают большую ответственность на деятельность ученого; поэтому следует помнить, что прогресс науки, который систематически ставит ученого перед необходимостью выбора своей четкой, действующей позиции, обязывает его к тому же не забывать, что выбор того, что следует познать, должен быть разумным.

В процессе познания окружающего нас мира каждый раз вырисовывается неизменность, устойчивость и единство процессов и явлений, что представляет собой основу систематизации, синтеза и интеграции в науке, но, вместе с тем, постоянно дает о себе знать качественная неисчерпаемость и многообразие объектов, что, как правило, ведет научную мысль к подразделению и дифференциации. Эти два процесса: интеграция и дифференциация – основные тенденции в современной науке; первый выявляет устойчивость и единообразие процессов и явлений природы, а второй – многообразие и сложность мира.

До начала XX века, в частности до появления теории относительности, при исследовании характера научного знания главное внимание уделялось лишь логическому анализу научных теорий, но со второй половины века центральное место занимает уже исследование динамики научной мысли и проблемы роста научного знания. Становится ясным, что полное и всестороннее исследование научных теорий подразумевает не только анализ логической структуры теоретических концепций, но и определение эмпирического статуса и границ применимости дедуктивных систем.

Подтверждающие научное знание эмпирические факты, укрепляя мысль об истинности и достоверности наших обобщений по индукции, хотя и подкрепляют объективное содержание научной теории и усиливают ее объяснительную силу, но в то же время ничем не способствуют выявлению границ применимости теоретической конструкции; никакие эмпирические подтверждения не могут гарантировать истинность научной теории при ее применении к новым, еще не исследованным объектам и, следовательно, вполне ожидаемы любые изменения и модификации нашего знания в будущем.

Таким образом, то обстоятельство, что наши обобщения по индукции и построенные на них научные теории согласуются с эмпирическими фактами, хотя и поощряет нас на применение этой теории при исследовании интересующей предметной области, но вместе с тем обязывает нас не забывать, что в будущем эта теория вполне может быть изменена и даже опровергнута. Это означает, что мы не обладаем никаким твердым основанием верить в истинность и непогрешимость научной теории в будущем. Ни предыдущий опыт, ни новые подтверждающие теорию эмпирические факты никак не могут гарантировать нам эту уверенность.

Невыводимость истинности индуктивного вывода из опыта породила в свое время вероятностный индуктивизм позитивистов, где достоверность научной теории отождествлялась с высокой степенью вероятности; но, как мы убедились, уже попытки определить эту вероятность с помощью математики не дали никаких результатов.

Проблема индуктивного вывода – главная проблема гносеологии. Сложность же, в основном, заключается в том, что наши представления о гармонии и порядке в мире изменчивы. Часто ставятся под удар, а порою даже полностью изменяются наши самые проверенные и укоренившиеся взгляды о регулярностях наблюдаемых нами процессов и

явлений и каждый раз в таких случаях снова требуются анализ и интерпретация новых эмпирических фактов.

По этой традиционной причине снова и снова возникают вопросы: Какова связь между заключениями по индукции и эмпирическими фактами? Имеется ли вообще такая связь или правы те, кто приписывают индуктивным выводам априорный характер? Можно ли говорить о достоверности обобщений по индукции или они все вероятностны и не обладают никаким объективным статусом? Эти вопросы всегда выходят на первый план, как только встает проблема анализа эмпирического знания.

Обычно, когда новые наблюдаемые факты требуют отказа от привычных, укоренившихся представлений, сторонники старого знания начинают искать возможности реинтерпретации принципов и с помощью разных вспомогательных гипотез пытаются во что бы то ни стало сохранить свои взгляды о процессах и явлениях в мире. Но подобные попытки делаются ими лишь до тех пор, пока не прекратится натиск новых эмпирических фактов и, тем самым, реальность сама не разрешит окончательно вопрос о выборе конкурирующих теорий.

Многие ученые при этом, в отличие от всех тех философов, которые настроены скептически, верят в то, что обобщения по индукции имеют объективный статус и последний определяется, как правило, миром наблюдений. Эйнштейн, например, пишет: „Никто из тех, кто серьезно занимается познанием и действительно углублялся в предмет, не станет отрицать, что теоретическая система практически однозначно определяется миром наблюдений, хотя никакой логический путь не ведет от наблюдений к основным принципам теории“ (8.41).

Но с таким пониманием индуктивного вывода согласны не все. Многие философы настроены против подобной интер-

претации проблемы синтеза. Поппер, например, пишет: „Вера в то, что наука развивается от наблюдений к теории, все еще так широко распространена и так твердо укоренилась, что мое отрицание ее часто вызывало недоумение" (65.260). Развивая, со своей стороны, концепцию антииндуктивизма, Поппер рассматривает полученное индуктивным путем знание как допускающие эмпирическое опровержение гипотетико-дедуктивные конструкции „третьего мира" и приходит под конец на базе своих рассуждений к явно выраженной позиции скептицизма.

Итак, несомненно, что обобщения по индукции не вытекают непосредственно из опыта, и это обстоятельство, как видим, толкает многих мыслителей к настроениям скептического толка, но, тем не менее, как это ни поразительно, ученые настроены все-таки признать, что именно обобщения такого рода предоставляют нам единственную возможность познать порядок и закономерность чувственно воспринимаемой действительности. Хотя, наряду с этим, Эйнштейн не скрывает, что сам тот факт, что индуктивный вывод, рожденный на основе анализа наблюдаемого, выходит, по своему содержанию, за пределы нашего опыта и разум с помощью такого обобщения отгадывает скрытые, лежащие в глубине предметов и явлений природы аналогии, являтся чудом (8).

Именно эта несводимость по содержанию индуктивного вывода к опыту толкнула в свое время философов к априоризму, и после неудачных попыток Бэкона и Милля построить индуктивную логику и после того, как Юм показал всем, что обобщения по индукции действительно не могут быть выведены из опыта, Кант первым заговорил об априорном характере синтетических суждений и в своей теории трансцендентальной философии неожиданно для всех заявил, что в основе нашего синтетического знания лежат не

вытекающие из опыта или связанные как-то с ним принципы, а априорные формы чистого мышления.

Впоследствии, как мы убедились, кантовское решение проблемы научного знания не удовлетворило ученых и философов и они стали снова искать эмпирический статус индуктивных высказываний (позитивисты); с этой целью были выдвинуты разнообразные интерпретации „эмпирического факта". Но все попытки в этом направлении как позитивистов, так и неопозитивистов оказались безрезультатными.

Именно эти неудачные поиски укрепили окончательно мысль о том, что не существует никакого пути от наблюдений к теории, и Поппер тогда заново выдвинул свою трансформированную версию кантовского априоризма. Хотя, как мы уже отметили, Поппер к этому априоризму пришел не сразу; вначале у него были весьма упорные, но безрезультатные попытки построить концепцию антииндуктивистского фальсификационизма, где путем апелляции к опыту он пытался вывести из фактов наблюдения если не подтверждение, то хотя бы опровержение теории; и только после того, как все попытки такого рода оказались неудачными, Поппер перестал интересоваться опытом.

Сегодня мы знаем уже, что в терминах наблюдения нельзя высказать ни подтверждение, ни опровержение индуктивного вывода; тем не менее, ясно и то, что обобщения по индукции необходимы для науки, ибо они единственный путь к прогрессу.

Итак, в основе индуктивного вывода лежит лишь ничем не обоснованная уверенность в том, что существует объективная, устойчивая связь между предыдущими и последующими состояниями мира, т.е. уверенность в том, что существует некая неизменность в форме определенного, закономерного „единообразия" процессов и явлений природы (например, причинно-следственная связь), которая предс-

тает как возможность, зная состояние исследуемого объекта в настоящем, предугадывать его будущее. Законы, выражающие суть таких форм единообразия в мире, связывают параметры, характеризующие нынешнее состояние исследуемого объекта, с параметрами, определяющими его состояние в будущем.

Мысль о существовании такой связи родилась еще в Древней Греции, но качественно-количественное математическое выражение получила впервые у Ньютона. Ньютон на языке дифференциального и интегрального исчисления с помощью соответствующих математических уравнений показал инвариантность законов механики относительно пространства и времени и, тем самым, нашел формализованный способ причинного объяснения, который предоставляет нам возможность на основе знания настоящего состояния системы точно определить ее будущее состояние, т.е. возможность того, чтобы из информации об одном конкретно данном состоянии движущегося объекта предугадывать его состояние в следующий момент времени.

После Галилея, который на основе своих эмпирических наблюдений сформулировал таинственный и неочевидный по своему содержанию принцип инерции, Ньютон еще раз, со своей стороны, показал удивительную силу абстракции, когда ввел понятие массы и, определив действующую на нее силу тяготения, высказал гениальную мысль о том, что сила эта зависит от расположенных вблизи рассматриваемого тела масс. На основе разработанного им же аппарата математического формализма Ньютон вывел общее дифференциальное уравнение движения и дал, тем самым, первое причинное объяснение факта движения.

Уже на этом приведенном нами примере хорошо видно, что индуктивный вывод, вытекающий только из убеждения, что одинаковые явления порождаются одинаковыми причи-

нами, есть сложный, творческий синтез, который по своему содержанию выходит за рамки опыта, т.е. создает возможность покинуть пределы чувственно-воспринимаемой действительности, описать и предугадать новые, неизвестные до сих пор эмпирические факты.

Интересно отметить, что хотя сам Ньютон, который игнорировал гипотетический метод развития науки и признавал лишь господствовавший в то время бэконовский экспериментализм, тем не менее не смог представить свою теорию как непосредственно вытекающую только из опыта и, несмотря на свое отрицательное отношение к гипотезам (о чем мы говорили уже раньше), ввел в науку целый ряд таких понятий, которые явно не имели эмпирического происхождения (абсолютное пространство, абсолютное время, мгновенно действующая на расстоянии сила и др.).

Итак, индуктивный вывод не представляет собой простую констатацию эмпирических фактов. Индуктивное заключение, как творческий синтез, по выражению Эйнштейна, „навеяно" неясной и хаотичной на первый взгляд сферой чувственного восприятия (8).

Такое отсутствие необходимости в индуктивном выводе часто рождает, как мы уже убедились, тягу к скептицизму и толкает философов к тому, чтобы приписать заключениям по индукции характер полной свободы и произвола в выборе. Но, с другой стороны, у многих мыслителей укрепляется глубокая уверенность в существовании строгой, необходимой закономерности в объективном мире, которая, по их убеждению, определяет, в основном, содержание науки и не допускает полного произвола в ней. Вот что писал об этом Эйнштейн: „Я не могу доказать, что научную истину следует считать истиной, справедливой независимо от человека, но в этом я твердо убежден" (8.131); и еще: „Точку зрения

относительно существования истины, не зависящей от человека, нельзя ни объяснить, ни доказать, но в нее верят все, даже первобытные люди. Мы приписываем истине сверхчеловеческую объективность. Эта реальность, не зависящая от нашего существования, нашего опыта, нашего разума, необходимая нам, хотя мы и не можем сказать, что она значит" (8. 132).

Экстраполяция заключений по индукции на будущее, из-за которой только они и имеют ценность, возможна лишь при наличии сходных случаев в объективном мире, т.е. при существовании общности предметов и явлений природы. Именно она, эта общность, представляет собой реальную основу науки, и ценность научной теории определяется только тем, насколько глубоко открывает наука перед нами эту выражающую внутреннюю гармонию и порядок мира общность.

Еще Аристотель говорил, что предметом науки является общее, и с тех пор научная мысль стремится к все более и более широким формам обобщений, что, со своей стороны, рождает попытки осмыслить мир в целом. Это стало заветной мечтой и для самого Эйнштейна.

И снова вопрос: как определить, что общность, о которой говорится в научной теории, действительно имеет объективное значение? Как узнать, что теория, которая признана и работает сегодня, не потеряет свою ценность, не устарест и не будет отвергнута завтра?

На вопрос, какова связь между двумя основными компонентами научного познания: опытом и мышлением, – Эйнштейн ответил: „Чисто логическое мышление не могло принести нам никакого знания эмпирического мира. Все познание реальности исходит из опыта и возвращается к нему". (8.182). Но, по его же словам, мы должны всегда помнить, „что наука не может вырасти на основе одного только опыта и что при построении науки мы вынуждены прибегнуть к

свободно создаваемым понятиям, пригодность которых можно a posteriori проверить опытным путем" (8.167); и далее: „То, что содержит опыт и взаимные соотношения опытных данных, должно найти свое отражение в выводах теории. В том, что такое отражение возможно, состоит единственная ценность и оправдание всей системы" (8. 182).

Ставится вопрос: как и на основе чего разум способен сообщить нам то, чего нет и никогда не было в опыте, почему все это так часто и так хорошо совпадает с действительностью; почему индуктивный вывод, не получающийся непосредственно из опыта, отражает его? Эйнштейн писал: „Сам факт, что совокупность наших чувственных восприятий с помощью мышления может быть приведена в порядок, является, по-моему, поразительным, и мы никогда его не поймем. Мы можем сказать, что вечная загадка мира – это его познаваемость" (8.201).

Итак, с одной стороны, следует признать, что без заключений по индукции не может развиваться ни одна наука и что это единственный путь к открытию нового, но с другой – ясно и то, что творческое мышление и интуиция не могут гарантировать нам строгость и достоверность знания и что проблема синтеза – главная проблема гносеологии.

В процессе развития науки спорными становятся иногда самые фундаментальные научные принципы, порою изменяются даже наши самые укоренившиеся и традиционные представления о мире. В связи с этим особую значимость приобретают вопрос о критерии выбора научной позиции и проблема обоснования научного знания. Решение этих проблем нельзя втиснуть ни в какую логическую схему, так как не существует никакой логической связи между нашим знанием и чувственными восприятиями. Изучение специфики научного познания с необходимостью требует на сегодняшний день анализа научной мысли в аспекте ее динамики и эволюции.

Не подлежит сомнению, что любой прогресс науки связан, в первую очередь, с изменениями аксиоматической системы теории. Параллельно этому в последнее время намечается тенденция все большего отделения от опыта фундаментальных принципов и понятий науки. Следовательно, более трудным и неочевидным становится путь от эмпирических фактов к научным теориям.

И снова традиционная проблема: какова связь между общими принципами и наблюдаемыми на опыте фактами? Основные аксиомы теоретической конструкции логическим путем из эмпирических фактов не выводятся! Позиция, что они результаты чистого мышления или готовые, априорные формы разума, не оправдала себя! Математические методы исчисления вероятности индуктивного вывода не дали желаемых результатов. Мысль о том, что аксиомы – скрытые определения или простые соглашения между учеными, не работает! Можно сказать только, что за каждой из них стоит отдельный творческий, индивидуальный акт, который с помощью интуиции переводит нас от единичных фактов, эмпирических или теоретических, к общему закону или универсальному принципу симметрии.

Итак, интуиция и логика одинаково нужны для существования любой науки; первая переводит нас от частного к общему и полагает уловить в хаотичном многообразии единичных фактов общий закон гармонии и порядка, а вторая при помощи дедуктивных выводов вытягивает из этих общих положений частные следствия и выявляет весь объем того скрытого содержания, которое в неявной форме заложено в аксиомах. Ясно, что открытие всегда предшествует его логической обработке; иными словами, сперва происходит проявление синтезирующей функции интуиции, т.е. улавливается общее, а затем начинается его логический анализ.

В свое время, отрицая роль интуиции в процессе познания, представители логицизма перечеркнули заслугу Канта,

признавшего значимость синтетических суждений для существования науки. Но А. Пуанкаре, весьма остро критикуя логистов, показал, что невозможно существование творческого ума без интуиции. Как интуиция, так и логика имеют свое место в развитии науки; первая открывает новое и двигает научную мысль вперед, а вторая гарантирует достоверность проведенных после этого доказательств.

Интуиция и логика образуют научное знание. Хорошо разграничил функции логики и интуиции А. Пуанкаре: „Логик разлагает каждое доказательство на множество элементарных операций; когда рассмотрят одну за другой эти операции и констатируют, что каждая из них правильна, можно ли думать, что понят истинный смысл доказательства? Поймут ли его даже тогда, когда напряжением памяти будут в состоянии повторить это доказательство, воспроизведя все эти элементарные операции в том же порядке, в каком их разместил изобретатель? Очевидно, нет!" (41.165-166). Действительно, анализ дает нам четкую картину логической структуры нашего знания, но с помощью анализа нельзя понять аксиоматическую базу научной теории, т.е. нельзя решить проблему синтеза, ибо синтез всегда выходит далеко за рамки логики.

Следовательно, мыслителей постоянно интересует вопрос о том, как происходит переход от частных, единичных фактов к общему закону, снова и снова для обоснования индуктивного вывода они обращаются к опыту, еще и еще раз вспоминают и по-разному трансформируют априоризм Канта или пытаются в сотый раз, приписывая заключениям по индукции определенную надежность, высчитать эту надежность вероятностными методами математики, но все безрезультатно!

Мы знаем не только то, как строится индуктивный вывод, но и то, на что можно распространить полученное индуктив-

нос заключение. В динамике научной мысли явно вырисовывается относительный характер любого научного знания. Вот что пишет Эйнштейн: „Для совершенного состояния теоретической физики характерно, что каждое из известных ныне теоретических направлений позволяет особенно хорошо описывать определенный круг явлений, но вне этого круга его применимость ограничена" (8.169). Следовательно, всякий раз, как появляется опровергающий старую теорию эмпирический факт, приходится думать, не появились ли этим границы применимости данной теории и не должны ли мы для объяснения этой новой предметной области искать другие фундаментальные принципы и строить на их основе новую научную теорию.

Сила эмпирических фактов такова, что, как бы ни противились ученые признанию новой закономерности и какими бы чуждыми ни казались новые представления о мире, в конце концов все-таки приходится признавать их. Но „ученому-теоретику не позавидуешь. Ведь природа, точнее эксперимент, – неумолимый и не очень дружелюбный судья его работы. Он никогда не говорит теории „да". В лучшем случае он говорит „возможно", а в подавляющем большинстве случаев – просто „нет". Если эксперимент согласуется с теорией, это означает для теории „ возможно", если не согласуется, это означает „нет". Вероятно, каждая теория рано или поздно услышит свое „нет" (88.18), – писал Эйнштейн.

В этих словах великого физика верно указывается на ту сложность, которая свойственна отношению общих принципов к эмпирическому факту, в чем, в основном, и вырисовывается таинственный механизм творческого синтеза. Но, с другой стороны, научное знание, как дедуктивная конструкция, оценивается еще и на основе логического анализа теоретической системы; в следующем параграфе мы попытаемся осмыслить суть такого анализа.

§2. ЗНАЧИМОСТЬ ЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА НАУЧНОЙ ТЕОРИИ ДЛЯ ОЦЕНКИ СТЕПЕНИ ЕЕ ДОСТОВЕРНОСТИ

„Формальная логика есть не что иное, как учение о свойствах, общих для всякой классификации. Она учит нас, что два солдата, числящиеся в одном полку, тем самым принадлежат к одной и той же бригаде, а следовательно, и к одной и той же дивизии; к этому-то и сводится вся теория силлогизмов" (41.449), – писал А. Пуанкаре. Но сложная логическая структура сугубо абстрактной и крайне математизированной современной научной мысли показывает нам, что вовсе не так уж просто сказать точно, числятся „два солдата в одном полку" или нет. Особенно касается это научных теорий в области естествознания, которые строятся на основе весьма расплывчатых и неочевидных по своему содержанию понятий.

Отсюда можно сказать, что проблема логического анализа научной теории вовсе не простая проблема. Это особенно дало о себе знать после неудачной попытки Гильберта построить абсолютно совершенную аксиоматическую систему; стало ясно, что степень логической строгости научной теории имеет свои, определенные пределы и что абсолютной строгости нельзя достигнуть не только в научном знании в области естествознания, но и в сугубо абстрактных и утонченных математических теориях. Тем не менее, ученые всегда стремятся к логической строгости научного знания. Для этой цели они всегда пытаются выбрать аксиоматический базис таким образом, чтобы он содержал в себе минимальное, но достаточное и необходимое число логически независимых и непротиворечивых аксиом.

Требование, чтобы аксиоматическая система была свободной от противоречий, – основное требование для любого профессионального теоретизирования; но оказалось, что невозможно доказать логически, что научная теория не

содержит в себе внутренних противоречий и все попытки в этом направлении ведут рассуждения в бесконечный регресс. После обнаружения этого теорема Гёделя стала теоремой века.

Но, несмотря на отсутствие абсолютной строгости аксиоматической системы, можно все-таки с помощью логического анализа теоретической конструкции определить связь между отдельными частями данной теории и лучше представить, тем самым, всё содержание теоретической системы в целом. Это, с одной стороны, играет большую роль в выявлении эмпирического статуса научной теории, а с другой – способствует оценке подтверждающих или опровергающих эту теоретическую систему научных фактов.

Итак, хотя логика и не способна вывести общие принципы научной теории непосредственно из опыта, но зато с большой точностью может высветить то, насколько совместимы наши новые представления об исследуемой предметной области с имеющимся уже старым знанием, т.е. приходят они в противоречие с существующим взглядом на мир или нет.

Следовательно, хотя мы с помощью логики никогда не решим проблему синтеза и не сможем объяснить таинственный механизм выдвижения основных, фундаментальных аксиом теории, но зато способны, как правило, определить точно, какие следствия могут вытекать из основных положений рассматриваемой теории. Это подчас предоставляет нам возможность предсказать новый, не наблюдавшийся до сих пор на опыте эмпирический факт и, открывая, тем самым, путь для новых чувственных восприятий исследуемой предметной области, дает шанс для нового выхода на опыт.

Итак, на основе эмпирической проверки вытекающих из аксиоматического базиса следствий можно по-новому оце-

нить степень достоверности научной теории. „Закон природы неверен, коль скоро обнаружено, что одно из следствий из него противоречит хотя бы одному экспериментально установленному факту" (8.321), – пишет Эйнштейн.

Выявляя содержание тех частных следствий, которые вытекают из общих принципов, логика дает возможность хорошо осмыслить эмпирический статус научной теории, лучше понять ее отношение к новому эмпирическому факту и сказать, объясняется этот факт данной теорией или нет. Отсюда: можно сказать, что с повышением строгости аксиоматической системы и анализом формы взаимосвязанности ее частей повышается возможность реальной оценки как подтверждающих, так и опровергающих данную теорию эмпирических фактов.

Например, если эмпирические факты подтверждают логические следствия, вытекающие из полученного неэмпирическим путем теоретического закона, то можно признать, что данный закон имеет эмпирический статус и оправдан; и наоборот, если окажется, что новый эмпирический факт не объясняется научной теорией и даже опровергает ее, то в таком случае следует считать, что данная теоретическая позиция неверна и, следовательно, необходимо найти новую аксиоматическую базу, как логическую основу для конструирования новой научной теории.

Каждое эмпирическое подтверждение дедуктивно выведенных из основных положений теории следствий предоставляет нам прекрасную возможность проверки надежности этой научной теории. Вот что пишет об этом Эйнштейн: „То, что содержит опыт и взаимные соотношения опытных данных, должно найти свое отражение в выводах теории. В том, что такое отражение возможно, состоит единственная ценность и оправдание всей системы и особенно понятий и фундаментальных законов, лежащих в ее основе" (8.183).

Совершенно другое в связи с этим говорил А. Пуанкаре, для которого научное знание не носило уже объективного характера. Он, признав красоту и гармонию научных законов, объявил, что в основе строгой и необходимой логической структуры научной теории лежат не синтетические суждения, полученные из опыта, и не априорно синтетические суждения, а свободные, произвольные соглашения ученых. Построенная на таких соглашениях научная теория не может быть, по его словам, ни истинной, ни ложной, а может быть только удобной.

Но следует отметить, что Пуанкаре был категорически против того, чтобы эти соглашения рассматривались как скрытые определения, ибо, как он верно заметил, при любом таком определении мы, как правило, обязаны исключить противоречие, иначе определение просто не будет верным. Но, с другой стороны, для того чтобы определение не заключало в себе противоречия, необходимо, чтобы используемая для этой цели система аксиом была уже заранее непротиворечивой, т.е. получается порочный круг.

Дело в том, что непротиворечивость аксиоматической системы доказуема только для таких теорий, которые содержат конечное число вытекающих из основных аксиом положений. Во всех тех случаях, когда имеем дело с неограниченным числом предложений, прямая проверка непротиворечивости аксиом просто невозможна. „Тогда необходимо обратиться к таким способом доказательства, в которых вообще нельзя обойтись без принципа полной индукции, т.е. того принципа, который именно и надлежит проверить" (41.374).

А из того факта, что невозможно доказать непротиворечивость основных аксиом теории, вытекает, что мы не можем уже полностью гарантировать отсутствие противоречия в наших определениях. Особенно это стало ясно после

того, как ученые показали, что система аксиом формализованной конструкции не может быть полной (Гёдель); т.е. не все теоремы рассматриваемой теории доказуемы в рамках данной аксиоматической системы. Следовательно, мы подсознательно можем ввести такие определения, которые не входят в содержание основных аксиом и по этой причине не могут быть оценены с их помощью.

Итак, аксиомы теоретической конструкции не могут быть рассмотрены как скрытые определения и Пуанкаре был совершено прав, когда из-за противоположной позиции критиковал логистов. Вместе с тем, нельзя согласиться с известным математиком в том, что общие положения научной теории можно рассматривать как свободные, произвольные соглашения ученых, и только.

Несмотря на это, необходимо еще раз отметить, что, выступая против рассмотрения основных аксиом теоретических конструкций как скрытых определений, Пуанкаре утвердил, тем самым, в науке интуицию и творческий синтез и весьма аргументированно показал, что наука не может существовать только на основе анализа. Со своей стороны, размышляя об этом, Эйнштейн писал: „Высшим долгом физиков является поиск тех общих эмпирических законов, из которых путем чистой дедукции можно получить картину мира. К этим законам ведет не логический путь, а только основанная на проникновении в суть опыта интуиция“ (8. 40-41).

Следовательно, аксиомы – не скрытые определения и не свободные творения разума; они сложные, часто неочевидные, интуитивные истины, которые, как говорил Эйнштейн, „навеяны“ опытом; они загадочное единство чувственного и рационального и представляют собой таинственный, никак не объяснимый творческий синтез – следствие индивидуального, неповторимого акта мышления.

Отыскивать эти общие принципы и выявлять вытекающие из них следствия – главная задача ученого. „С помощью физической теории мы пытаемся найти себе путь из лабиринта наблюдаемых фактов, упорядочить и постичь мир наших чувственных восприятий. Мы желаем, чтобы наблюдаемые факты логически следовали из нашего понятия реальности. Без веры в то, что возможно охватить реальность нашими теоретическими построениями, без веры во внутреннюю гармонию нашего мира не могло бы быть никакой науки" (8.543), – писал Эйнштейн.

Вера в надежность научной теории значительно возрастает, когда оказывается, что из нее могут быть получены эмпирически проверяемые выводы; а любая логически хорошо построенная новая научная теория предоставляет нам возможность лучше осмыслить соответствующую ей предметную область.

Вместе с тем необходимо отметить, что исследовательская программа ученого базируется на самых общих и фундаментальных принципах науки (законы сохранения, принципы симметрии). Они являются как бы путеводными нитями всего исследования и поисков нового. На основе этих принципов определяется научная ценность и пригодность новых гипотез, после чего принимается уже окончательное решение о том, что следует сохранить и чем лучше пожертвовать из всех полученных нами многочисленных теоретических выводов и эмпирических фактов.

Особую значимость имеют при этом самые общие законы и общие принципы симметрии. Они определяют, в основном, теоретическую позицию ученого, помогают ему оценить эмпирический факт, сделать выбор и строить свои догадки. Удивленный глубокой и таинственной гармонией мира и еще большей загадочностью процесса познания, Р. Фейнман писал: „Почему природа позволяет нам по

наблюдениям за одной ее частью догадываться о том, что происходит повсюду?.. Мне кажется, причина в том, что природа проста, а потому прекрасна" (46.192).

Всесторонний, фундаментальный логический анализ научной теории и ее умелое сопоставление с опытом являются главным ориентиром в процессе познания. Теоретическая позиция ученого руководит, как правило, им при начальном выборе эмпирических фактов; хотя это его не совсем осознанное, предвзятое отношение к опыту вводит иногда ученого в заблуждение и порою на время задерживает научный прогресс, систематическое давление опытных фактов выводит в дальнейшем каждого исследователя из всех подобных заблуждений.

Эйнштейн, который первым оценил значимость теоретического прогнозирования для научного прогресса, писал: „Понятия, которые оказываются полезными при упорядочении вещей, легко завоевывают у нас такой авторитет, что мы забываем об их земном происхождении... В этом случае их называют „логически необходимыми", „априорно данными" и т.д. Подобные заблуждения часто надолго преграждают путь научному прогрессу. Поэтому анализ давно используемых нами понятий и выявление обстоятельств, от которых зависит их обоснованность, пригодность и то, как они возникают из данных опыта, не являются праздной забавой. Такой анализ позволяет подорвать излишне большой авторитет этих понятий. Они будут отброшены, если их не удастся узаконить должным образом, исправлены, если они не вполне точно соответствуют данным вещам" (8.28-29).

Сфера таких исследований до конца жизни приковывала к себе внимание Эйнштейна, который, как он говорил, посвятил всю свою жизнь познанию существующей вне нас таинственной гармонии мира; и следует отметить, что

Эйнштейн ни разу в жизни не усомнился и всегда с непоколебимым упорством верил, что окружающая нас действительность познаваема.

Итак, от того, насколько правильно и широко угадывает теория будущее, зависит в основном ее научная ценность.

§ 3. СВОБОДА И МОГУЩЕСТВО РАЗУМА

Природа давно убедила ученых, что в ней господствуют порядок и гармония. „Истину можно узнать по простоте и изяществу", – пишет известный физик-теоретик Р.Фейнман (46.189), и понятия „простота" и „изящество" выражают здесь характер той великой гармонии, что существует в предметах и явлениях объективного мира; по глубокому убеждению ученых, человек способен постичь ее разумом. И всегда, когда кто-нибудь добывает истинное, на практике успешно работающее знание, оказывается, что оно имеет форму математически строго построенной теории, которая к тому же еще красива и изящна в своей простоте. Отсюда у ученых вырабатывается мысль, что и сама природа красива и изящна.

В современном научном познании используются, в основном, две формы обобщения по индукции; одна, которая исходит из опыта, т.е. когда выбираются повторяющиеся эмпирические факты, фиксируются случаи сходства и аналогии в наблюдаемых событиях и делаются обобщающие выводы с выделением научных гипотез, и вторая, которая осуществляется на основе теоретических исследований, когда мы имеем дело не с единичными фактами опыта, а с множеством отдельных общих принципов и различных научных теорий и когда исследование этого теоретического материала, с целью нахождения сходства и аналогии в нем, предоставляет ученым возможность открыть новые, более глубокие формы обобщения.

Выводы, полученные вторым путем, т.е. при второй форме индуктивных обобщений, – новый тип синтетических суждений, которые выводят нас на совершенно другой уровень познания объективного мира, когда на основе знания одних, открытых в прошлом закономерностей предугадывается существование новых законов и порядка, т.е. другого общего. Построенное на основе таких догадок научное знание может и не иметь вначале эмпирического статуса, и тогда начинаются поиски путей выхода в чувственную действительность. Эти обобщения, так же как и все обобщения по индукции, носят вероятностный характер.

Если назвать индуктивные обобщения, полученные на основе изучения единичных эмпирических фактов, индуктивными выводами первого порядка, а обобщения, полученные на основе исследования множества общих принципов и различных научных теорий, индуктивными выводами второго порядка, то можно сказать, что в индуктивных выводах первого порядка делаются обобщения, основанные на чувственно-воспринимаемой повторяемости эмпирических фактов, выражающей сходство между непосредственно воспринимаемыми предметами и явлениями опыта, а в индуктивных выводах второго порядка делаются обобщения, основанные на более глубоком, чувственно не воспринимаемом и только интуитивно угадываемом сходстве между закономерностями (а не эмпирическими фактами, как это было в первом случае) существующего вне нас мира.

Это означает, что индуктивные выводы второго порядка можно делать и тогда, когда никакого чувственно-воспринимаемого факта повторяемости, выражающего сходство между исследуемыми теоретическими объектами, не существует. Но сам факт, что существуют такие формы сходства и что природа позволяет, как сказал Фейнман, делать такие обобщения, еще раз доказывает, что наш мир по своему строению удивительно прост и гармоничен. Именно это

свойство мира представляет основу принципов симметрии, которые имеют, тем самым, большое эвристическое значение и являются основными ориентирами на теоретическом уровне познания.

Итак, как видим, существуют разные формы сходства: сходство чувственно-воспринимаемых признаков наблюдаемых предметов и явлений и сходство (или аналогия) между теоретическими образами закономерностей и порядка разных предметных областей мира. Разум идет по пути угадывания все новых и новых форм сходства и аналогий. Человек всегда стремится открыть новые формы обобщений. Он пытается любыми способами уловить сходство и различие между предметами и явлениями окружающей нас действительности.

На этом пути поиска разных и все более и более широких форм обобщений научная мысль вырисовывает картину мира, и у каждого, кому дано увидеть красоту и изящество этой картины, появляется способность лучше угадывать характер и тайну мировой гармонии. Конечно, нельзя считать, что простота и изящество мысли есть критерий ее истинности, но является фактом то, что если выдвинутая ученым новая гипотеза хорошо уживается с известными уже в науке фундаментальными законами природы и сравнительно проста, то она более надежна.

Научные теории, особенно в области физики, дают весьма точные мысленные отображения предметной области, а порядок и гармония, вырисовывающиеся в них, руководят учеными во всех исследованиях и поисках новых догадок и гипотез.

Итак, не подлежит сомнению, что теория формирует позицию ученого, руководит проведением эмпирических исследований, определяет выбор фактов и наталкивает исследователя на конкретные догадки, но необходимо отметить и

то, что объективные обстоятельства часто вносят свои изменения в выдвинутые им гипотезы. История науки знает немало примеров, когда, несмотря на всевозможные попытки ученых сохранить традиционное, привычное и желаемое представление о мире, приходилось все-таки изменять свои убеждения и признавать существование совершенно новых, неприемлемых на первый взгляд, форм закономерностей мира.

Так что всегда, когда на основе анализа общих принципов и существующих научных теорий ученый-теоретик делает свободную догадку, выдвигает гипотезу и строит затем на этой основе новую дедуктивную систему, он обязан помнить, что какими бы абстрактными и свободными ни были его теоретические представления, все же „теоретические построения или открытия должны быть такими, чтобы выводы из них можно было сравнить с результатами эксперимента, т.е. чтобы из них, – как пишет Р. Фейнман, – не получилось, что „один тук равняется трем нукам", когда никто не знает, что такое эти самые тук и нук. Но из сказанного, разумеется, вовсе не следует, что эти туки и нуки не могут появляться в первоначальной гипотезе. Ученый всегда может впихнуть в гипотезу сколько угодно хлама, но при одном условии, что ее следствия можно будет после сравнить с результатами эксперимента" (46.181). Эти слова Фейнмана дают весьма четкое представление о реальных границах свободы теоретической мысли.

Можно сказать, что опыт господствует над теорией на всех этапах ее существования, ибо от опыта зависит, в основном, опровергнуть или принять научную теорию. Хотя общие принципы угадываются свободным творческим синтезом и, следовательно, во время выдвижения гипотез мы отнюдь не застрахованы от допущения ошибок, т.е. вполне могут быть при этом произвольные отклонения от

объективной природы вещей, но, какими бы свободными творениями разума ни были теоретические конструкции, ученый-естественник обязан все же всегда устанавливать эмпирический статус построенной им теоретической конструкции. Но установление эмпирического статуса гипотетико-дедуктивной системы становится делом трудным, ибо общие принципы, на которых строятся современные научные теории, все больше и больше удаляются от чувственной действительности и, следовательно, все больше и больше теряют привычный и традиционный для классического типа теории характер очевидности.

При этом следует помнить, что ни наши представления о простоте и гармонии, ни обнаруженные нами в прошлом объективные законы природы не могут диктовать то, какою должна быть действительность. Не подлежит сомнению, что мир является явно упорядоченным, но всегда при этом мы должны быть готовы к тому, что процесс изучения этого мира постоянно будет готовить нам разные сюрпризы и природа в будущем, как и раньше, не перестанет удивлять нас.

Анализ современного научного знания показывает, что наука свободно может обходиться без каких-то априорных указаний, о чем говорил в свое время Кант, а после и Поппер. Тот факт, что теория на определенном этапе исследования направляет процесс познания и при этом проявляется относительная свобода творческого мышления, не говорит еще ничего о том, что разум диктует законы природе.

Тем не менее, остается фактом, что деятельность ученого всегда направляется его мировоззрением; т.е. под влиянием последнего ученый производит абстрагирование от объективной реальности, идеализирует исследуемую предметную область и на основе всего этого выбирает наблюдаемые факты; затем, подключая к анализу этих эмпирических фактов синтезирующую способность своего разума, пытается прогнозировать будущее и строить догадки о нем.

При такой деятельности человек вполне может и ошибиться в своих догадках, но природа постоянно подправляет его; она, одну за другой, отбрасывает все его неверные догадки, какими бы экономными ни были они в своей простоте и как бы сильно ни нравились самому ученому. Как правило, новые гипотезы будут выдвигаться до тех пор, пока наконец не вырисуется реальная научная картина мира; при этом следует отметить, что в логической строгости своих сугубо абстрактных представлений ученые стремятся всегда к тому, чтобы сохранить еще и наглядность.

Вполне понятно, что только логическая мыслимость содержания основных положений, т.е. только тот факт, что можно из аксиоматического базиса путем логической дедукции построить внутренне непротиворечивую теоретическую систему, не говорит еще ничего об истинности или ложности научной теории. Достоверность любого знания проверяется, с одной стороны, отношением его к общепризнанным фундаментальным законам науки, а с другой – к опыту.

Поэтому всегда, когда новая догадка хорошо вписывается в фундаментальные законы сохранения и не противоречит основным принципам симметрии, можно сказать, что вероятность того, что это новое открытие окажется верным, возрастает; если же после этого гипотеза подтвердится еще опытом, уверенность в ее истинности становится еще больше. Но признать гипотезу знанием можно только после ее успешного применения на практике; хотя от своего вероятностного характера эмпирическое знание не освободится и тогда.

Современное научное мышление протекает на весьма высоком уровне абстракции, и по этой причине часто связь научных теорий с чувственной действительностью вовсе не прослеживается. Утеря наглядности становится главной ха-

рактерной чертой современного теоретизирования. Для определения эмпирического статуса гипотетико-дедуктивной конструкции большое значение имеют прогнозируемые этими теориями эмпирические факты. Они предоставляют ученому возможность выйти на чувственную действительность и восстановить утерянный контакт с миром.

Все обобщающие интуитивные догадки, как формы синтетического суждения, содержат в себе определенный момент произвола. Следовательно, необходимо помнить, что в поисках сходства и аналогии ученый всегда может ошибиться; не существует никакого закона или правила, согласно которому можно было бы безошибочно открыть новое.

Творческий синтез в науке является результатом сложного, единичного, неповторяющегося акта индуктивного озарения. При этом интересно отметить, что порою открытая в одной какой-нибудь конкретной предметной области закономерность помогает ученым угадывать гармонию и порядок в другой, не исследованной еще нами части мира, и хотя, в процессе познания окружающей нас действительности, мы, по словам Фейнмана, должны были, как будто, привыкнуть уже к любым сюрпризам со стороны природы, тем не менее часто аналогия и сходство выявляются здесь в таких ошеломляющих человеческий разум формах, что мы не перестаем удивляться до сих пор.

Если бы в характере качественного многообразия окружающих нас явлений не были заложены эти таинственные формы симметрии, мы никогда не смогли бы познать мир. Именно наличие фактов сохранения и повторяемости делает природу познаваемой, и талант ученого проявляется в том, насколько успешно сможет он угадать аналогию как в многообразных предметах и явлениях чувственной действительности, так и в сложных дедуктивных конструкциях теоретической мысли.

Соответственно с этим вырисовываются два уровня процесса познания: эмпирический и теоретический. В первом случае идут поиски сходства и аналогии в эмпирических фактах, а во втором – в теоретических конструкциях; исследователь обязан следить за тем, чтобы не происходил полный разрыв между этими двумя уровнями познания, иначе практика останется без теории, а теории не найдут своего практического применения и потеряют, тем самым, всякую ценность.

В процессе развития науки изменяются и уточняются наши понятия, устанавливаются границы применимости научных теорий и получает соответствующую трактовку относительный, конкретный и абсолютный характер объективной истины. „Для объективного описания и гармонического охвата опытных фактов необходимо почти во всех областях знания обращать внимание на обстоятельства, при которых эти данные получены" (44.13), – пишет Н. Бор, который своим принципом дополнительности положил основу новой гносеологии.

Мы по традиции привыкли к тому, что каждая предметная область обладает своим определенным порядком и своей строгой закономерностью, и по этой известной причине странным кажется тот факт, что один и тот же объект способен обладать взаимоисключающими свойствами и что в зависимости от обстоятельств он может проявить ту или другую форму существования. Но именно с этим неприемлемым для классического мировоззрения положением столкнулись физики при исследовании квантовых объектов, когда эмпирически был обнаружен корпускулярно-волновой дуализм в существовании квантовой реальности.

Бор с поразительной гениальностью осмыслил, что „существование элементарного кванта действия выражает новое свойство индивидуальности физических процессов,

совершенно чуждое классическим законам механики и электромагнетизма; оно ограничивает их справедливость теми явлениями, в которых величины размерности действий велики по сравнению со знанием единичного кванта... Признание такого положения тотчас же навело на мысль описывать удержание каждого электрона полем вокруг ядра как непрерывный ряд индивидуальных процессов, которые переводят атом из одного из так называемых его стационарных состояний в другое, такое же состояние с испусканием освобожденной энергии в виде единичного кванта электромагнитного излучения" (44.33).

Сразу после того, как Н. Бор выдвинул новую мо́дель и сформулировал свои постулаты, стало ясным, что сфера квантовых объектов – качественно новая сфера реальности. В связи с этим Эйнштейн писал: „Это было так, точно из под ног ушла земля, и нигде не было видно твердой почвы, на которой можно было бы строить. Мне всегда казалось чудом, что этой колеблющейся и полной противоречий основы оказалось достаточно, чтобы позволить Бору – человеку с гениальной интуицией и тонким чутьем – найти главнейшие законы спектральных линий и электронных оболочек атомов, включая их значение для химии. Это кажется мне чудом и теперь. Это – наивысшая музыкальность в области мысли" (8.275).

Хотя до сих пор приходится удивляться тому, что прерывность может занять место непрерывности и что наряду со строгими законами, управляющими индивидуальными физическими процессами, могут существовать и вероятностные законы квантовых процессов, стирающие резкую грань между качественно разными, взаимоисключающими проявлениями микрообъектов, тем не менее, стало понятно, что природа, как остроумно сказал Р. Фейнман, не обязана удовлетворять каким-то заранее придуманным условиям

(46.162). Соответственно с этим наши представления о мире и методы и формы научного познания могут всячески изменяться и постоянно развиваться и в будущем.

В принципе дополнительности Бора подчеркивается новый аспект восприятия объективной действительности и предлагается соответствующий этой новизне метод научного познания. Бор подчеркивает, что при исследовании квантовых процессов мы впервые сталкиваемся с невозможностью описать поведение объектов как нечто не зависящее от средств наблюдения и этот факт невозможности проведения такого разграничения выступает как серьезная гносеологическая проблема, которая требует нового анализа вопроса взаимоотношений субъекта и объекта.

Если на классическом уровне подхода к объективной действительности (ньютоновская физика, теория относительности) при исследовании законов индивидуального поведения объектов сами эти объекты позволяли ученым не обращать внимания на все сложные формы взаимоотношения исследуемого объекта с окружающей средой и эмпирически давали право рассматривать этот объект (механические и электромагнитные процессы) более или менее изолированно в своей индивидуальности, то в случае квантовых объектов такая изоляция исследуемых явлений оказывается невозможной.

Выяснилось, что индивидуальность физических процессов микромира существенно зависит от тех объективных обстоятельств, в которых они протекают. Это означает, что индивидуальные свойства квантовых объектов формируются при их взаимоотношениях со средой и, следовательно, в описании поведения микрообъектов существенное место занимает учет характера внешних воздействий.

Бор пишет, что „информацию о поведении атомных объектов, полученную при определенных условиях опыта,

можно характеризовать как дополнительную к любой информации о том же объекте, полученной в какой-то другой экспериментальной установке, исключающей выполнение первых условий" (44. 43).

Подчеркивая, что „такого рода информации не могут быть скомбинированы при помощи обычных понятий в единую картину объекта" (44.43), Бор, тем самым, ставит под сомнение возможность построения такой теоретической конструкции, „чтобы все наблюдаемые факты логически следовали из нашего понятия реальности" (8.543).

Именно эта вера, „вера в постижение действительности с помощью чего-то фундаментально простого и единого" руководила Эйнштейном до конца его жизни; а уверенный в том, что квантовая теория дает неполное описание физических систем, он писал: „Нелегко заглянуть в карты, которые Бог держит в руках. Но я не могу ни на минуту поверить в то, что Бог играет в кости и использует „теоретические" методы, как этого требует от него современная квантовая теория" (88.54).

Тем не менее, физики нового поколения вынуждены были признать, что „в любом случае, когда эксперимент выявляет интерференцию электронов при выключенном свете, невозможно допустить, чтобы мы могли заранее получить информацию о том, через какое отверстие пролетит электрон при включенном или выключенном свете. Так что, вовсе не познанием внутреннего механизма, внутренней сложности источника электронов объясняется появление вероятностных законов природы. По-видимому, это в какой то степени неотъемлемое свойство природы". „ Даже сама природа не знает, по какому пути полетит электрон" (46.161), – сказал Р. Фейнман.

Именно для осмысления этой новой предметной области, области квантовых объектов было выдвинуто Бором по-

нятие дополнительности, в котором, как он пишет, мы действительно „имеем дело с рациональным развитием наших способов классифицировать и понимать новые опытные факты“ (44.43-44). Такое описание не укладывается в рамки старого понимания причинности и требует расширения наших представлений о существующих в мире связях. Но при этом необходимо отметить, что „точка зрения дополнительности далека от какого-либо мистицизма, противоречащего духу науки; в действительности она представляет собой последовательное обобщение идеала причинности“ (44. 44).

Итак, квантовые объекты, которые проявляют свою сущность в разных, взаимоисключающих эмпирических условиях опыта, „могут быть наглядно истолкованы лишь на основе взаимно исключающих друг друга представлений“ (44.49). В этом суть той общей гносеологической позиции, которая на основе исследования квантовых процессов выработалась у Бора.

Потеря наглядности в описании индивидуального поведения квантовых объектов раздражала Эйнштейна; до конца своих дней он верил, что квантовая механика является лишь средством для описания среднего поведения большого числа атомных систем и не дает возможность полного, исчерпывающего описания индивидуальных явлений. Он не признал полностью новую механику и искал более совершенную систему понятий для описания индивидуального поведения квантовых объектов.

Вместе с тем, Бор писал, что, „несмотря на все различия между физическими проблемами, породившими теорию относительности и теорию квантов, если сравнить релятивистский и дополнительный способы описания в их чисто логическом аспекте, то бросается в глаза замечательное сходство в отношении отказа от придания абсолютного смысла обычным физическим атрибутам объектов“ (44. 91).

Подчеркивая то глубокое сходство, которое усматривается в математических аппаратах обеих теорий, Бор писал: „Считать ли первую теорию (теорию относительности, Г.С.) завершением классической физики или же первым решительным шагом в глубоко идущем пересмотре системы наших понятий как средства сопоставления наблюдений – шагом, к которому нас вынуждает современное развитие физики?“ (44. 92). Можно сказать, что творчество Эйнштейна перевернуло мир науки.

После появления теории относительности и теории квантов стало ясно, что в обеих этих теориях мы имеем дело с новой формой научного анализа и синтеза.

Эйнштейн до конца жизни стремился создать точную, логически непротиворечивую картину мира, которая была бы, как говорил он, „реальным отображением того, что человеческий разум видит в природе“ (8.153). Он считал, что если бы общие законы природы были полностью известны, то теорию любого явления, включая теорию самой жизни, можно было бы вывести из них с помощью одних лишь абстрактных рассуждений (8. 154).

Он писал: „Высшая задача физики состоит в открытии наиболее общих элементарных законов, из которых можно было бы логически вывести картину мира“ – и был убежден, что „тот факт, что в науке мы вынуждены довольствоваться неполной картиной физического мира, обусловлен не природой этого мира, а нашими собственными особенностями“ (8.154).

Хотя сегодня многие не склонны думать, что природа когда-нибудь даст ученому возможность создать общую теорию, охватывающую все явления мира (основная позиция теоретика, который всегда ищет наиболее широкие обобщения), тем не менее, следует признать великим замыслом стремление Эйнштейна „найти для унификации всех отрас-

лей науки теоретическую основу, образованную минимальным числом понятий и фундаментальных соотношений, из которой логическим путем можно было бы вывести все понятия и соотношения отдельных дисциплин“ (8.230).

Четко анализируя существенные моменты дедуктивного теоретизирования, Эйнштейн, хотя и считал неверным то, что „теоретическое описание ставили в непосредственную зависимость от актов эмпирических наблюдений“ (8.302), тем не менее, основную значимость теоретической конструкции видел в том, что каждая научная теория должна „образовать картину реальности и установить ее связь с обширным миром чувственных восприятий“ (8.541).

Уверенность в том, что действительность обладает гармоничной структурой и что эта упорядоченная сущность объективного мира полностью познаваема, – основная гносеологическая позиция Эйнштейна. Признавая теоретические конструкции отражениями связей, существующих между предметами и явлениями природы, Эйнштейн подчеркивал, что выводы теории, если она верна, должны всегда соответствовать опытным данным. Познание объективной реальности путем логического исследования соответствующей ей теоретической конструкции – новая форма научного анализа и синтеза, когда „в нашем мышлении (которое определяет наше ожидание) мы приписываем понятию телесного объекта смысл, который еще в большей мере независим от чувственного ощущения, первоначально его породившего... С помощью таких понятий и установленных между ними мысленных отношений мы способны ориентироваться в лабиринте ощущений“ (8.201).

Сегодня всем уже ясно, что научные понятия имеют ограниченную сферу применимости. Подчеркивая новизну такого подхода, Бор пишет: „Во времена великой эпохи критической философии прошлого столетия дело шло только о

том, в какой мере возможно априорное обоснование для координации нашего опыта в пространстве и во времени и для его причинной взаимосвязи, но никогда не возникал вопрос о рациональных обобщениях таких категорий человеческого мышления или о присущих им ограничениях". (44. 92).

Общие принципы, представляющие собой логическую основу научных теорий, все больше и больше удаляются от данных опыта; Эйнштейн писал: „Мысленный путь от основ к вытекающим из них теориям, коррелирующим с чувственными опытами, становится все более трудным и длинным" (8.226); особую значимость в связи с этим приобретает проблема объективного описания опыта и выявления реальных границ научных обобщений.

Тот факт, что научные понятия имеют сферу своей применимости, обязывает ученых быть осторожными при описании нового опыта и, как правило, помнить о том, что для интерпретации новых эмпирических фактов наше старое знание может быть и непригодным; порою опыт может заставить нас ввести такие, хотя и четко определенные, но до такой степени абстрактные математические понятия (например, четырехмерное пространство), что их использование лишает классическую науку свойственной ей наглядности и выясняется, что область применимости наглядных представлений имеет пределы.

Но наряду с этим выяснилось, что потеря наглядности в современном научном знании способствует расширению и усовершенствованию объективного описания опыта. Оказалось, что сугубо абстрактные теоретические конструкции, улавливающие сложнейшие, неизвестные еще из прошлого опыта формы связей объективного мира, открывают ученым совершенно неожиданный и глубокий смысл аналогии и предоставляют им прекрасную возможность для новых выводов научного анализа и синтеза.

Впервые показал это Эйнштейн, а после него, продолжая этот же путь, Бор, применивший квантовую гипотезу для описания процессов изменения энергии в атоме и рассматривавший эти изменения как результат полного перехода друг в друга двух его стационарных состояний, высказал весьма необычную и неожиданную для своего времени мысль о том, что каждый акт излучения атома связан с испусканием или поглощением единичного светового кванта. Это означало, что на основе эмпирических исследований спектров излучения можно определить энергии стационарных состояний атомов. Когда в дальнейшем действительно оказалось возможным определение основных законов спектральных линий атома и его электронных оболочек, Эйнштейн назвал это чудом. Это было великой победой теоретической мысли.

Четко и ясно сформулировав в своих постулатах качественную новизну поведения квантовых объектов, Бор показал тем самым, что неделимость процессов перехода в атомах не может найти объяснения в рамках старого, классического понимания причинности. Удивительным после этого было то, что Бору, на основе так называемого принципа соответствия, удалось уловить неожиданную связь между свойствами электронов в атомах и свойствами веществ.

Систематизируя факты атомных явлений с помощью классических представлений, но учитывая при этом существование кванта действия, Бор дал весьма интересное рациональное обобщенное описания классической физики. Это было совершенно новой формой синтеза.

В концепции Бора переменные величины классических теорий были заменены символическими операторами, подчиненными некоммутативным правилам умножения, в формальном аппарате новой теории была утрачена наглядность и прогнозирование приняло статистический характер.

Тот факт, что между статистическим предсказанием квантовых процессов и следствиями, которых следовало бы ожидать на основе классических представлений, существует какая-то связь, указывает на наличие весьма необычных форм симметрии в природе. А сам статистический характер предсказаний поведения квантовых объектов говорит о том, что существуют границы применимости классического описания, установленные квантом действия Планка.

Бор писал: „Открытие кванта действия пролило новый свет на самые основы описания природы; оно обнаружило, что для разумного использования понятий, на которых основаны сообщения об опытных фактах, необходимы предпосылки, до того не замеченные. В квантовой физике описание действия измерительных приборов является необходимым условием для определения самого явления" (44.124).

Цельность квантового явления особенно удивляет ученых, потому что при наблюдении за другими явлениями (механические или электромагнитные процессы) всегда можно было провести резкую грань между экспериментальной установкой и самим объектом. В случае же квантовых объектов природа показала нам, что нельзя четко разграничить поведение самих объектов от их взаимодействия со средствами наблюдения. Исходя из этого, мы не можем однозначно прогнозировать поведение квантового объекта и главное то, что, по словам Фейнмана, „не незнанием внутреннего механизма, внутренней сложности источника электронов объясняется появление вероятностных законов природы. По-видимому, это в какой-то степени неотъемлемое свойство природы" (46.161).

При исследовании квантовых объектов наука впервые столкнулась с новой гносеологической проблемой, – нельзя четко разграничить поведение объекта от средств наблюдения. Принцип дополнительности Бора – это именно та

новая гносеологическая позиция, когда признается, что нет возможности разграничения между поведением объектов и измерительных приборов, и когда ученый отказывается „от придания абсолютного смысла обычным физическим атрибутам объектов" (44.91).

Но следует при этом еще и еще раз отметить, что применение идеи дополнительности не означает отказ от объективного характера существования квантового объекта, наоборот, „есть поучительный пример того, как расширение системы понятий дает надлежащие средства для устранения субъективных элементов и для рационального расширения объективного описания" (44.99). Именно поэтому дополнительность, по словам Бора, не толкает нас к мистицизму.

Идея дополнительности носит гораздо более общий характер; она необходима во всех случаях, когда наблюдатель оказывается в области такого опыта, „где однозначное применение понятий, используемых при описании явлений, существенно зависит от условий наблюдения" (44.135). Вот что писал В. Фок о принципе дополнительности Бора: „По моему мнению, эту „дополнительность" можно рассматривать как одно из следствий общего положения о материальном характере акта наблюдения. Это положение, конечно, применимо не только в физике, но и в других науках" (44.7).

Мы убеждаемся, что наука и в будущем будет готовить нам сюрпризы, что она не станет считаться с нашими привычками и, как удачно выразился Фейнман, нельзя требовать от природы, чтобы она удовлетворяла каким-то заранее придуманным условиям. Действительно, природа не обязана быть такой, какой мы привыкли воспринимать ее.

Прогресс науки – это таинственный процесс накопления знания, бесконечный процесс мысленного охвата действительности, и, как пишет И. Пригожин, это „величественное

зрелище постепенного роста знания являет собой великолепный пример успешной коллективной деятельности человеческого общества" (17.127).

Каждый шаг вперед делается в науке индивидуальным человеком, но человеком как целостным существом, определенным строгими социальными, нравственными и эстетическими параметрами, человеком - личностью, актуальность которой определяется ее индивидуальной способностью к творческому акту, способностью к обобщающему синтезу и глубокой верой в познаваемость мира.

Прогресс в науке – результат деятельности отдельного человека, человека тонко чувствующего культурную плоскость своей эпохи, сына своего времени, человека, обладающего своей четкой позицией относительно мира и явной направленностью в творческом акте, человека – личности, смело говорящей все свои за и против существующим традициям и с укоренившимся взглядом на мир.

Прогресс в науке – результат таинственного единства в человеке социального, интеллектуального и экзистенциального, т.е. того сугубо личностного, что не поддается объяснению в духе классики.

Становление мировоззренческой позиции индивида, формирование его личностной веры, как главного ориентира в действиях, толкающего человека на принятие конкретного решения, на свой, собственный выбор в жизни, выбор на свой страх и риск – это творческий акт, и в нем выявляется вся глубина человеческой сущности. Человек это не то, что он знает, а то, как он действует, писал Кант. „Человек – это творчество!" – сказал Бердяев.

ЧАСТЬ II

МИР НЕ ЗАДАН

§1. СВОБОДА – РИСК И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ

Надо иметь в себе хаос, чтобы родить танцующую звезду

Ф. Ницше

Мы убедились, что природа умеет выбирать и что способность к выбору естественное свойство природы. Совершенно иначе обстоит дело с человеком. Он единственное существо в мире, которое обладает великой способностью мыслить и по этой исключительной причине проблема выбора становится для него самой сложной проблемой в жизни. Живя в мире, где нет никаких запретов и все дозволено, человек осознает большие трудности в своих действиях; он обнаруживает, что обязан держать ответ за каждый свой поступок, за каждое принятое решение, и, чувствуя ответственность за любой свой выбор, понимает, как нелегко принимать в жизни нужные решения.

Человек ощутил, что он ничто без этого мира, и поставил целью лучше осмыслить свою связь с этим миром, пожелал понять, что значит для него быть частью его, захотел вести диалог с природой, следовать ее правилам. Но, поняв, как часто может он ошибаться на этом пути, стал постоянно мучиться вопросами: Каким правилам подчинить себя в этой жизни? Чем упорядочивать свое поведение в этом сложном и хаотичном мире? Как выполнить свой долг и как при этом защитить себя от всяких неожиданных ошибок? Что поможет ему в его выборе: наука или Библия?

XX век показал человеку, что наука способна ошибаться. Уменьшит ли это роль науки в духовной жизни человека? Потеряет ли наука из-за этого власть над человеком? Должны ли мы после этого отказаться от попытки рационального постижения сущности мира и строить свои представ-

ления о нем лишь на базе иррационального и религии? Выбор зависит от человека. Он должен сам решить, на что ему надеяться: на собственный разум? на Бога?

Но если сделан выбор в пользу разума и человек поверил в свою способность к осмысленному действию, то тогда, признавая научное мировоззрение главным ориентиром жизни, он должен, несмотря на отсутствие объективного стандарта рациональности, усовершенствовать формы рационального теоретизирования и формулировать свою умственную позицию относительно мира.

Знать, чтобы предвидеть! – Вот девиз человека науки, который всегда действует с целью констатировать в законах природы то, что происходит в мире. XX век расширил наше понимание закона; оказалось, что констатация факта зависит от условий наблюдения; тем самым, на первый план вышли проблема времени и эволюционный характер Вселенной.

Мысленный образ мира в форме классической науки не признает случайности и, являясь символом машинизированного века, носит вневременный характер. Но такая окостеневшая форма механицизма не укладывается в рамки нового мышления; соотношение неопределенностей в квантовой физике ломает традиционные представления о мире и показывает, что лапласовский детерминизм непримирим со свободой воли.

Проблема времени, проблема плюралистического, внутренне эволюционирующего мира, где случайность играет такую же роль, как и необходимость, встает как проблема века.

Стало фактом, что открытая наука в открытом обществе полна противоречиями и неожиданными переворотами; прогресс науки, не отрицая, с одной стороны, значимость общего, стабильного и инвариантного в строении мира, признал вместе с тем и необходимость осмысления сущ-

ности индивидуального и неповторимого в нашей жизни. Соответственно на место статического описания процессов наука выдвинула новое, статистическое понимание динамики мира и выявила глубоко диалектический характер нашей сложной, саморазвивающейся Вселенной.

Утрачена вера в универсальные, вечные законы природы, которые были идеалом рациональности в классической науке; эволюционным взглядом на мир был полностью заменен вневременный подход ньютоновской механики и выяснились совершенно новые стороны нашего мира. Оказалось, что сложность и множественность в природе нельзя свести к элементарной и простой закономерности, к чему, как правило, стремилась классическая мысль. Ученые стали признавать, что внутренне эволюционирующий, спонтанно изменяющийся мир становления не имеет в основе своей никаких простых законов, дающих возможность универсального объяснения явлений.

Появилась необходимость глубокого анализа эволюционности, спонтанности, множественности и сложности событий в мире. Соответственно центральным фактом нашей жизни стала зависимость бытия от времени, на первый план вышли ценность и значимость каждого момента в отдельности. Место мертвой, машинизированной подвластной богу природы заняла природа, танцующая на ногах случайности, спонтанная и эволюционирующая, где прошлое и будущее уже не эквивалентны.

Второй закон термодинамики, фундамент новой научной картины мира, перевернул наши представления о ходе времени и изменил привычное понимание обратимых и необратимых процессов.

Новая концепция науки показала пределы классической рациональности и открыла человечеству путь к новой культуре; на первый план вышли проблемы гуманизма и выс-

ветилась значимость и ценность индивидуального подхода к природе. В это время Хайдеггер решительно заявил, что „сущность присутствия – в его экзистенции". Он писал: „Эк-зистенция присуща только человеческому существу, т.е. только человеческому способу „бытия". Так понятая экзистенция – не просто основание возможности разума, ratio; эк-зистенция есть то, в чем существо человека хранит источник своего определения" (81.198).

Почва под старой истиной пошатнулась; уничтожение и разрушение прежних ценностей потребовали их переоценки. Все это стало причиной нигилизма европейского человека. „Нигилизм есть процесс обесценивания прежних верховных ценностей. Когда эти верховные, впервые придающие ценность всему сущему, ценности обесцениваются, лишается ценности и опирающееся на них сущее. Возникает ощущение неценности, ничтожества всего. Нигилизм как падение космических ценностей есть, таким образом, одновременно приход нигилизма как ощущения неценности всего, как „психологического состояния", – писал Хайдеггер (81.79).

Не существует единственной истины о мире! Случайность, сложность, необратимость открывают плюралистическую природу нашего эволюционирующего мира; объективность рационального теоретизирования приобретает другое значение, происходит переоценка смысла объективности.

В классической науке ставилось целью построение детерминистической картины мира и при этом, как правило, исключались из внимания наблюдатель и фактор времени. Что же касается новой науки, то она выявила неустранимую множественность представлений одного и того же объекта и потребовала нового языка наблюдения; она привела к пересмотру понятия причинности и, выявив фундаментальную роль вероятности в процессах мира, показала, тем самым, наличие в них факта необратимости.

Именно вероятностные процессы ввели в науку новую динамику и понятие „стрелы времени". Это существенно изменило понимание „рациональности" и подчеркнуло большую значимость „истины в данной ситуации". „Природу невозможно описывать „извне", с позиции зрителя. Описание природы – живой диалог, коммуникация, и она подчинена ограничениям, свидетельствующим о том, что мы – макроскопические существа, погруженные в реальный физический мир" (17.371), – пишет в связи с этим И. Пригожин.

Со своей стороны, раздраженный императивным тоном традиционной науки, Хайдеггер резче других выступил против классического рационализма и признал, что путь „к истине бытия" лежит через неповторимый духовный опыт личности. Молниеносное озарение истины бытия, прозрение, возвращающее вещи их сути, – вот, по его словам, единственная возможность постижения сущности бытия. Оживление интереса к мистицизму стало характерной чертой XX века.

Переход „от существующего к возникающему", как говорит И. Пригожин, открыл новую динамику мира, ее исторический характер; это означает, что никакая информация не дает уже возможность точно предсказывать будущее; разные моменты времени обладают сильной индивидуальностью, принципиально отличаются друг от друга настоящее, прошлое и будущее любой системы и получает новый смысл понятие необратимости.

Необратимость, которая была чужда жесткому детерминизму классической науки, по-новому представляет роль случайности в процессах природы и выступает против той традиционной позиции, что все в этом мире заранее предустановлено и предопределено богом.

Вслед за учеными, которые исходили из специфики теории Дарвина, термодинамики и квантовой механики, пред-

ставители философии жизни, а затем и экзистенциалисты выступили против механического, вневременного взгляда на мир; они стали защитниками „свободы воли".

Становилось все яснее, что биологические процессы, эволюция человеческих культур и многие другие явления мира имеют явно выраженный вероятностный характер с элементом необратимости; и, тем самым, все больше и больше укреплялась уверенность в неверности эйнштейновского толкования проблемы времени.

В новой теоретической позиции говорилось, в основном, о том, что в мире нет ничего вечного и вневременного, что мир наш эволюционирует и неустойчив. Познание такого мира требовало новой методологии, в которой должна была быть по-новому оценена роль наблюдателя в научных исследованиях и по-новому понята рациональность. „Отличие нового взгляда на мир от традиционного столь глубоко, что мы можем с полным основанием говорить о новом диалоге человека с природой" (17.50), – писал И. Пригожин.

Проблема времени встала в центре внимания мыслителей XX века; она приковывает к себе внимание как ученых, так и философов. Спонтанность, неустойчивость, сложность нашего мира пугают многих, вызывают в них чувство затерянности, заброшенности в жизни. „То, чего страшится страх, есть само бытие в мире", – вот как воспринимает все это Хайдеггер.

Мир становления представляется единственной реальностью, с которой имеет дело человек; он определяет и сущность человека в ее индивидуальности и неповторимости; новая наука пытается разобраться в таинственных лабиринтах нового порядка, но ей предстоит еще понять этот мир; есть ученые, которые вообще ставят под сомнение силу разума.

Хайдеггер, например, выражает недоверие науке; критикуя классический рационализм, он высказывается против

всякого рационального понимания мира и склоняется к мистицизму. По его словам, „всякая попытка удовлетворительно осмыслить соотношения бытия и времени с помощью общезначимых и приблизительных представлений о времени и бытии вскоре увязает в нераспутываемом клубке едва продуманных связей“ (81.392).

Введя понятие „Бытие как событие“, Хайдеггер в своей метафизике уловил главный факт, факт овремененности мира, но не признал при этом возможность рационального осмысления сущности этого факта. Вот как представляет он сущность мира: „Истинным существом никогда не бывает то или иное сущее. Что собственно есть, т.е. живет и пребывает в истоке как таковое, так это единственно бытие. Только бытие „есть“ как существо истины, только в бытии и в качестве бытия сбывается то, что сказано словом „есть“, то, что есть, – это бытие в его существе“ (81.256).

По мнению Хайдеггера, науке не дано проникнуть в сущность бытия. По его словам, „молниеносное озарение истины бытия есть прозрение... Озарение есть событие в самом бытии. Со-бытие есть прозрение, возвращающее вещи их сути“. Он пишет: „Прозрение в то, что есть, – это событие озарения, – в качестве которого истина бытия выступает перед беспризорным бытием. Прозрение в то, что есть, – название констелляции в существе бытия. Эта констелляция есть то изменение, в котором пребывает бытие как опасность“ (81.257).

В рассуждениях Хайдеггера много интересного; например: „Сначала и почти до последнего момента могло казаться, что „прозрение в то, что есть“, означает лишь взор, который мы, люди, бросаем вовне, в то, что есть. За то, что есть, обычно принимают сущее. В самом деле, предикат „есть“ высказывается о сущем. Теперь, однако, все повернулось. Прозрением называется не наше усмотрение,

которым мы выхватываем что-то из сущего, прозрение как озарение есть событие поворота в сущностной констелляции самого бытия, и именно в эпоху постава. То, что есть, никоим образом не сущее. „Это есть“ и „есть“ приписываются сущему лишь постольку, поскольку мы обращаемся к сущему в свете его бытия. Говоря „есть“, имеют в виду „бытие“; то, что „есть“ в смысле бытийной полноты сущего, – это бытие“ (81.257).

И далее: „В поставе среди всего заставления вещей светит мир, сияет истина бытия. Это бывает тогда, когда постав просветляется в своем существе как опасность, т.е. как спасительное. В поставе как сущностном событии бытия еще таится свет бытийного озарения. Постав, хотя и прикованным образом, есть все же озарение, а не слепая судьба в смысле безусловной обреченности рока“ (81.257).

И еще: „Прозрение в то, что есть, – так мы называем озарение беспризорного бытия истиной бытия. Когда совершается прозрение, человек задет в своем существе молнией бытия. Прозрение озаряет человека.

Лишь когда человеческое существо в событии прозрения, как озаренное им, отказывается от человеческого своеволия и бросает себя навстречу озарившему его свету, прочь от самого себя, человек в своем существе начинает отзываться на обращенное к нему озарение. Благодаря такой отзывчивости человек оказывается способен в хранимом событии мира взглянуть как смертный в лицо божественному.

Иначе – никак; ибо и Бог, если он есть, остается сущим, пребывает как сущий в бытии и его сути, осуществляющейся в свете мира...

Жив Бог или остается умершим, определяется не религиозностью людей, тем более не теологическими экскурсами философии и естествознания. Будет ли Бог Богом, определяется констелляцией (стечение обстоятельств, Г.С.) бытия и внутри нее“.

„Пока мы не вникнем мыслью в то, что есть, мы никогда не сможем принадлежать тому, что будет. Придет ли прозрение в то, что есть? Окажемся ли мы, озаренные этим прозрением, так захвачены светом бытия, чтобы уже не выходить из него? Попадем ли мы, тем самым, в область той близости, которая, веществуя в вещи, приближает мир? Сумеем ли освоиться и обитать в этой близости так, чтобы вблизи начáл принадлежать к четверице неба и земли, смертного и божественного?

Придет ли прозрение в то, что есть? Будет ли отвечать озарению зоркость нашего взгляда, чтобы разглядеть существо техники и опознать в нем само бытие?

Разглядим ли мы молнию бытия в существе техники? Молнию, которая приходит из тишины и сама есть тишина? Что она означает? Она означает мир, неслышно полня его существо бытием... Чтобы мир, светя, стал самым близким из всего близкого, той близью, которая, приближая истину бытия к человеческому существу, вверяет человека событию“ (81. 257-258).

Как видим, метафизика Хайдеггера, хотя и весьма своеобразно, но выражает все же характер новой динамики мира; в ней подчеркивается факт зависимости результатов наблюдения от позиции познающего субъекта, от начальных условий опыта, говорится о большой значимости овремененности в нашей жизни и др.

Хайдеггер признает, что реальный мир – это мир становления; фундаментальным свойством его является спонтанность и необратимость и, следовательно, существует в нем различие между прошлым, настоящим и будущим. Об истине можно говорить здесь только в рамках данной ситуации и поэтому значимость неповторимой индивидуальности каждого момента имеет решающий статус и носит принципиальный характер.

В отличие от Хайдеггера, ученые не отказались в принципе от рационального теоретизирования, но многие из них, не стремясь больше к абсолютному и окончательному знанию, перестали искать простые, элементарные законы, лежащие в основе мира.

Новая наука признала сложность, множественность и овремененность Бытия. Отказавшись от традиционного языка классической науки, как непригодного для описания мира становления, современная научная мысль пытается проникнуть в тайну вероятностных процессов и уловить по своему характеру совершенно по-новому рациональную, но вовсе не произвольную и, конечно, не иррациональную суть нашей Вселенной. Можно сказать, что новая рациональность имеет некую иррациональную основу, но лишь настолько, насколько это необходимо для реализации относительной свободы воли и дозволено объективным характером проявления индивидуальной активности (статистическая закономерность) самого предмета.

„В настоящий момент мы переживаем глубокие изменения в научной концепции природы и в структуре человеческого общества в результате демографического взрыва, и это совпадение весьма значительно. Эти изменения породили потребность в новых отношениях между человеком и природой, так же как и между человеком и человеком. Старое априорное различие между научными и этическими ценностями более неприемлемо. Оно соответствовало тем временам, когда внешний мир и наш внутренний мир находились в конфликте, были почти „ортогональны“ друг другу“. Ныне мы знаем, что время – это некоторая конструкция и, следовательно, несет некую этическую ответственность.

...Идеи о нестабильности флуктуаций – начинают проникать в социальные науки. Ныне мы знаем, что чело-

веческое общество представляет собой необычайно сложную систему, способную претерпевать огромное число бифуркаций, что подтверждается множеством культур, сложившихся на протяжении сравнительно короткого периода в истории человечества. Мы знаем, что столь сложные системы обладают высокой чувствительностью по отношению к флуктуациям. Это вселяет в нас одновременно и надежду, и тревогу: надежду на то, что даже малые флуктуации могут усиливаться и изменять всю их структуру (это означает, в частности, что индивидуальная активность вовсе не обречена на бессмысленность); тревогу – потому, что наш мир по-новому, навсегда лишился гарантий стабильных, непреходящих законов. Мы живем в опасном и неопределенном мире, внушающем не чувство слепой уверенности, а лишь чувство умеренной надежды" (Пригожин И., 17. 385-386). Вот таков наш мир с позиции разума.

§ 2. СОТВОРИ СЕБЯ!

Я поверил бы только в такого бога,
который умеет танцевать

Ф.Ницше

Открытый характер нашего мира перевел взор ученых от бытия к становлению и, выдвинув на первый план факт овремененности нашей жизни, изменил традиционные представления о закономерности и гармонии в природе и заставил человека увидеть в равнодушной бесконечности Вселенной огромную роль случайного.

Конец статичной и комфортабельной жизни показал сложный, противоречивый характер нашего мира и, поставив в центре внимания проблемы антропологии, потребовал от человека создания новых ценностей и новой культуры.

Крах безвременной, фундаментальной и надежной картины мира и ощущение того, что мы живем в опасном и неопределенном мире, где бог не очень-то охотно берется

устраивать нашу жизнь, заставили человека понять необходимость самому думать о своей судьбе и самостоятельно искать твердую опору и ориентир жизни, помня при этом, что время – эта конструкция и уникальная значимость каждого отдельного момента – обязывает человека держать этический ответ за каждый свой шаг и за каждое принятое решение.

Но сам факт, что человеку не дано знать бытие с абсолютной точностью, стал причиной трагедии европейского человека; таинственный характер окружающей нас действительности и коварные вопросы: откуда? где? куда? – показали сложность разграничения между „Я хочу" и „Я должен" и породили у многих желание бежать от собственной свободы.

Как сохранить свою индивидуальность и жить вместе с тем с другими? Что делать: надеяться на бога и бессмертие или чувствовать опустошенность и бессмысленность своей жизни и проникаться ужасным чувством незащищенности? Как отличить добро от зла? Как примириться с мыслью, что нельзя приблизиться к вечности и, признав историчность человеческого бытия, не впасть в нигилизм? Как преодолеть нравственный кризис – кризис смысла – кризис ответственности? – Вот вопросы, которые поставила перед нами наша эпоха.

Человек осознал свою уникальность и неповторимость, но вместе с тем понял и необходимость помнить, что живет он во внешнем мире и что он ничто без мира.

Именно в мире и только в нем происходит реализация возможностей человека; в мире, в котором нет ничего вечного и неизменного, в мире, который систематически развивается и периодически обесценивает традиционные ценности человеческой жизни, в мире, где человек обязан быть открытым в отношении смысла своего бытия, где он должен

помнить всегда, что свобода его ограничена объективными обстоятельствами, что самое трудное в жизни брать ответственность за свой выбор и никогда не забывать, что свобода это не произвол.

Но чувствовать каждый раз в жизни объективные обстоятельства, определять правильно, что „нужно" человеку и что ему „должно", знать границы своей свободной деятельности – самая сложная проблема для человека, и неудивительно поэтому, что многие, не справляясь с ней, бегут от ответственности и отказываются вообще от своей свободы, в таких случаях люди не способны уловить „требование момента", „истину данной ситуации" и, теряя возможность реализации своей сущности в мире, отказываются от поиска смысла жизни, смысла своего индивидуального бытия; после этого они либо примиряются со всем, что их окружает, либо подчиняются тем, кто хочет властвовать над ними.

Вместе с тем личность человека определяется только отношением его к свободе, т.е. тем, как он понимает и пользуется свободой: отказывается он от нее или, наоборот, признает ее, но действует в жизни с глубокой осторожностью, чувствует ответственность за каждый свой шаг, желает всегда знать и учитывать конкретные условия объективной ситуации, стремится никогда не нарушать дозволенные для него реальные границы свободы.

Быть личностью означает не отказываться от своей сущности, свободно делать свой выбор в жизни, осмысленно формировать свою позицию и держать ответ за это. Но быть самим собой, реализовать себя, не терять свою индивидуальность и не быть вместе с тем в конфликте с другими, т.е. уметь устанавливать правильные отношения с обществом, нелегко. Тем не менее, человеку надобно знать, что он должен бороться за свою личностность, он должен творить себя – это главный смысл его жизни.

„Я не обязан все время терпеть себя!“ (83.114), – пишет В. Франкл; в этих словах хорошо видны широкие границы человеческой свободы; но горе тому, кто подумает, что границы его свободы определяет только он сам, и не станет принимать во внимание окружающий мир, конкретные объективные условия этого мира.

Овремененность – главный фактор человеческой жизни; человек постоянно находится в развитии и становлении; он изменяется в зависимости от своего бытия, и поэтому нельзя понять его в отрыве от конкретных исторических обстоятельств, в отрыве от объективной ситуации времени.

Особенно важно помнить это при формировании этических ценностей; помнить, что человеку не надо знать абсолютную истину своего бытия, что бытие его постоянно меняется и не существует никакого навсегда определенного, абсолютного знания об его бытии. Отсюда и исторический характер этических параметров; как сказал В.Франкл, в жизни, так же как и в шахматах, все зависит от конкретных условий и без учета этой конкретики нельзя сказать никогда, „какой ход является самым лучшим“.

Главное для человека – выработать в себе готовность к переключению на новую ценностную группу, способность понимать и считаться с конкретной ситуацией и объективными условиями, способность помнить, что „человеческая свобода – это не „свобода от“, а „свобода для“ – свобода для того, чтобы принимать ответственность“ (Франкл, 83. 181).

Выработать в себе активную жизненную позицию, действовать со знанием объективных границ своей свободы, уловить требования каждого дня и строить на базе всего этого правила своих действий – вот главный смысл человеческой жизни, лучшая возможность для осмысления своего долга и оптимальный путь к реализации своей личностности.

Но человек, как правило, боится осуществить в жизни свободный выбор; многие просто не в состоянии форми-

ровать на свой риск и страх активную позицию действия; они бегут от ответственности, не находят самих себя и теряют, тем самым, смысл жизни.

В формировании личности решающее значение играет профессиональная готовность индивида; она предоставляет ему возможность творческой деятельности, помогает объективно оценивать жизненные обстоятельства, найти свое место в обществе, самоутвердиться.

Творческая деятельность – лучший параметр для определения ценности индивидуальной жизни, для выявления ее смысла; как сказал А. Камю, „творить – значит придавать форму судьбе“ (86.304).

И снова вопрос: как не впасть человеку в пагубную для себя изоляцию от других людей? Как найти ему путь присоединения к обществу и не терять в то же время возможность сохранить свою индивидуальность? Как определить реальную ценность человеческого бытия, морально реализовать себя, адекватно осмыслить объективные обстоятельства и не ошибиться в выборе? Все это очень сложно! Чувство полной и глубокой ответственности пугает человека; Сартр пишет: „Человек – это тревога!“, а для Хайдеггера „то, чего страшится страх, это бытие человека в мире“.

С тех пор, как объявили, что „Бог умер!“, человек испытывает страх перед ответственностью за свои действия. Без бога он чувствует себя лишенным ориентира и опоры в жизни, представляет себя „заброшенным“ в этом хаотичном и неустойчивом мире, где многое зависит от случая, где процессы необратимы и овремененность бытия постоянно страшит и пугает человека.

„Человек свободен, человек – это свобода!“ – пишет Сартр, но он не рад этой свободе, он скорее озабочен: „Мы одиноки, и нам нет извинений. Это и есть то, что я выражаю словами: человек осужден быть свободным. Осужден,

потому что не сам себя создал; и все-таки свободен, потому что, однажды брошенный в мир, отвечает за все, что делает" (87.327).

Человек испытывает кризис, кризис нравственности, кризис ответственности; он осужден выбирать каждый раз свое этическое пространство, устанавливать принципы своего поведения; он уникален и неповторим и не может поэтому втиснуть свою этику в какую-нибудь всеобщую мораль. Как действовать человеку? Куда направлять свои поступки? Как сделать так, чтобы не потерять свою индивидуальность, но вместе с тем считаться с объективными условиями времени, не отрываться от „общечеловеческого", не противоречить ему?

Акт выбора со знанием ситуации и глубокой ответственностью – это творчество, это процесс творения личности, это формирование своего этического пространства, изобретение морального закона – главного ориентира и опоры человека в жизни. Сартр пишет: „Это гуманизм, поскольку напоминает человеку, что нет другого законодателя, кроме него самого, в заброшенности он будет решать свою судьбу" (87.344).

Познание – это высшее творчество, когда в основе нашего исследования лежит не жесткий императив теоретических принципов (что так не нравилось Хайдеггеру), а тонкое умение разглядеть новое в фактах и способность абстрагироваться от последних лишь настолько, насколько это позволяет сама природа.

Необходимо вместе с тем отметить, что таинственную природу творческого акта нельзя заносить в туманную сферу мистики, что часто наблюдается среди представителей гуманитарных наук, где, как пишет И. Пригожин, идет сегодня „преклонение перед таинственной наукой, способной с помощью хитроумных рассуждений, недоступных простым смертным, привести к выводам, которые, словно по

мановению волшебной палочки, обнаружат несостоятельность общепринятой трактовки таких фундаментальных понятий, как время, пространство, причинность, разум или материя. Такого рода „таинственная наука" способна потрясти своими выводами основу любой традиционной концепции... " (17.77).

В глубокой овремененности нашего сложного, эволюционирующего мира, где минуты бегут друг за другом и мы постоянно сталкиваемся с проблемными ситуациями, человек должен осмыслить „истину момента" и уловить „требование ситуации". Он должен сделать выбор, принять решение и держать ответ за это.

Порою человек ломается под тяжестью такого груза и тогда его охватывает истеричность, проникается апатией ко всему окружающему и впадает в меланхолию; жизнь в это время теряет для него смысл, он становится нежизнеспособным, несчастным.

Итак, жизнь человека зависит от исторической ситуации и мы всегда должны быть готовы к переоценке традиционных ценно́стей; мы обязаны брать себя в руки, не думать только о своих переживаниях, сосредоточиться на объективных условиях конкретной ситуации, хорошо разобраться в том, что можно и чего нельзя делать нам в данный момент времени. В. Франкл пишет: „Человеческая свобода – это не всемогущество. И человеческая мудрость – это не все знание... Ценностям нельзя научить, их нужно проживать. Нельзя также передать смысл"; следует помнить, что „одно лишь образование не обеспечивает осмысленность жизни" (83. 245).

Кризис нравственный – кризис ответственности душит человека сомнениями, доводит его порою до отчаяния, и тогда он теряет мужество и неспособен больше делать выбор. Человек понимает, что он одинок, без помощи бога

он испытывает страх, но и с богом ему уже нелегко сегодня. Вот что говорит Сартр, когда неопределенность жизненных ситуаций мучает его: „Я более ни в чем не уверен... Приходит ночь и в этом сумрачном свете нелегко отличить бога от дьявола...“.

Сартр считает, что „если бы бог существовал, это ничего бы не изменило“, и поэтому вполне логичны его рассуждения: „Бог меня не видит, бог меня не слышит, бог меня не знает. Ты видишь эту пустоту над головой: то бог. Ты видишь щель в двери: то бог. Ты видишь дыру в земле: то бог. Бог есть молчание, бог есть отсутствие – бог есть одиночество людское. Нет ничего, кроме меня, я сам решал, какое зло чинить. Я сам избрал добро. Я жульничал. Я творил чудеса. Сегодня я сам обвиняю себя. Один лишь я могу отпустить свои грехи. Я – человек. Если есть бог, то человек ничто; если существует человек, бога не существует! Есть лишь одна Земля“.

„Величайшая из бед – необузданная свобода“, – писал Кант, и неудивительно, что человек боится этой беды, он пытается определить свой долг, боится стать рабом своих желаний, желает властвовать над собой, правильно ориентироваться в объективных условиях, устанавливать необходимую связь с внешним миром, не игнорировать „общечеловеческое“, но не терять и самого себя, не погубить в себе индивидуальные способности, найти свое личное, социальное и гражданское Я.

Желание найти свою умственную и нравственную определенность при внутренней готовности трудиться – вот главный смысл жизни человека и основной стержень его личностного формирования.

Человек осознал свое одиночество в этом сложном и плюралистическом мире; он убедился в том, что бог не сможет помочь ему, и решил сам искать путеводную нить в

туманных лабиринтах жизни, проникся целью понять свое предназначение, загорелся желанием самоутвердиться. Он знает, что не существует никакого „абсолютно истинного взгляда“ на мир, что мы одновременно и „зрители“ и „актеры “ в этом мире, что нельзя без учета этого момента изучить природу; проблема творящегося и развивающегося мира стала центральной проблемой века.

Жить в союзе с разумом, чтобы самому не творить свое несчастье, знать себя, понять себя, разобраться в своих „я хочу“ и „я должен“, сохранить на основе анализа свою открытость в этом мире и быть свободным всегда лишь настолько, насколько позволяют это объективные условия жизни, – главная задача человека, основная проблема его существования.

„Неужели мы позволили, чтобы наша совесть заснула? Неужели мы не прислушаемся к тому голосу, который говорит почти каждому из нас, что на плечах ученых лежит небывалая ответственность? Можем ли мы поверить в то, что наука нейтральна?“ (89.129), – пишет Ч. П. Сноу. Высказывая тревогу за спасение высоких духовных ценностей, спасение самого человечества, он подчеркивает опасность раскола, существующего в области культуры, и в своих культурологических выступлениях настаивает на необходимости сближения научной мысли с гуманитарной культурой.

Человек живет в природе и в обществе, как часть этого мира; он обязан знать свое окружение и сделать свой выбор. На все внешние воздействия он реагирует как индивидуальное существо, как сложное интегральное (моральное, рациональное, эстетическое) целое, несущее свою веру – определяющую направленность индивида на мир, основу творческого синтеза в субъекте, основу его открытости для бытия, опору его коммуникации с миром, главную причину

формирования „его Вселенной", отличающейся от Вселенной всех других.

Но познать себя и окружающий нас мир, научиться удовлетворять свои желания на основе рационального анализа и исследования конкретных ситуаций, умело теоретизировать и проверять тщательно на практике свои гипотезы, помня о том, что мы, хотя и можем творить сами свою судьбу, но отнюдь не так, как это нам вздумается и хочется, а только с учетом объективных обстоятельств, – нелегкая задача и ко многому обязывает нас в жизни.

Человек понимает, что нет никаких доказательств, чтобы поверить в существование бога; он ощущает свое одиночество в этом бесконечном мире, он видит, что „осужден быть свободным", что он „проклят свободой", и страх, страх перед неопределенным будущим овладевает им. Вот что об этом пишет Ч.П. Сноу: „Да, мы одиноки, и каждый встречает смерть один на один. Ну и что же? Такова наша судьба, и изменить ее мы не в силах. Но наша жизнь зависит от множества других обстоятельств, и мы должны им противостоять, если только хотим оставаться людьми" (89.22).

Как человек сумеет обуздать свою свободу, насколько умело сможет он совместить ее с принуждением, как станет чувствовать в каждой ситуации дозволенные ему объективными обстоятельствами границы возможного, какую мораль выберет он себе и как подчинится выбранному им самим этическому закону – в этом и только в этом реализуется его индивидуальность, формируется его личность, „придается форма его судьбе" и „высвечивается" его бытие в мире.

Творить себя и свой мир, не нарушая при этом границы дозволенного, знать что „всегда, когда обстоятельства сильнее нас, значит мы слабее обстоятельств" (И. Сталин),

верить, что разум это сила и могущество, любить людей, соблюдать равноправие и стремиться всегда победить силу убеждением – такова мораль человека науки, и каждый разумный человек понимает, что смысл жизни – это мыслить и чувствовать, и еще – научиться ломать и отбрасывать сковавшие нас устаревшие традиции, выработать в себе привычку переключаться на новые ценности, когда это необходимо, и знать, как правило, всегда, чего хочешь, что можешь и должен.

Проанализировав основные исторические интерпретации проблемы „человек – мир", мы попытались осмыслить вопрос о том, какова система ценностей новой эпохи и как ставится проблема человека на фоне новой культуры. Стремясь показать разницу между классическим и неклассическими формами мировоззрения, мы попробовали выявить новизну отношений человека XX века с окружающим его миром.

Испокон веков люди были заняты поисками первопричины мира, но, как мы уже убедились, эта сильная внутренняя потребность человека – стремиться к абсолюту – всегда оставалась неудовлетворенной. Фалес первым высказал идею об основной субстанции, из которой созданы все вещи, заявив, что основой всего сущего является вода, и признал, тем самым, возможность рационального объяснения мира на основе одного, исходного принципа. Но уже его ученик Анаксимандр понял, что субстанция, заполняющая собой весь мир, вечная и неизменная, должна в своем движении, непрерывном творении и становлении всегда пребывать в постоянной борьбе, когда в вечном процессе творения и разрушения происходит переход из конечности в бесконечность.

Понятия становления и борьбы между противоположностями заняли еще более существенное место в философии Гераклита. Еще до него, а после него особенно, греческая философия поставила проблему противопоставления понятий единичного и множественного. Парменид заявил, что нельзя знать того, чего нет, и что не может существовать то, что нельзя выразить. Теоретическая мысль запуталась в парадоксах, и, не отказавшись от попыток понять мир разумом, философы (Эмпедокл), с целью преодоления трудностей на пути поиска первопричины, потянулись от монизма к плюрализму (земля, вода, воздух, огонь). В

дальнейшем идею плюрализма развил Анаксагор, который заявил, что все изменения в мире происходят благодаря соединению и разъединению различных, многообразных, бесконечно малых „семян", которые управляются посредством „нуса".

На первых порах греки интересовались, в основном, проблемами натурфилософии и не чувствовали различия между природой и духом. Но Платон сильно изменил характер греческой философии, когда ввел понятие „мир идей" и сравнил людей с узниками, заключенными в пещеру, которые могут смотреть только в одном направлении и поэтому всегда, когда за ними горит огонь, не способны видеть реальные объекты, находящиеся позади них, видя только тени этих объектов на стене пещеры и принимая их за действительность.

Платон первым заговорил об этой другой, чувственно не воспринимаемой реальности и заставил философов задуматься об ее значении. Именно после него философская мысль сильно заинтересовалась проблемой отношения человеческой души к богу, и с этого момента до эпохи Возрождения поиски непосредственной связи человека с божественной истиной стали главной проблемой философии. Эпоха Возрождения вернулась к традициям античности и снова заинтересовалась природой.

С одной стороны, развитие математики, а с другой – труды Галилея и рождение классической теории Ньютона выдвинули на первый план проблему о методе и формах научного познания. На базе принципа „я мыслю, следовательно, я существую" и с помощью строго математического мышления Декарт сделал первую попытку построить истинное, достоверное, не подлежащее сомнению знание. Но его теория познания, выдвинувшая на первый план понятие бога, усилила разрыв между „бытием" и „мышлением", между

природой и духом. Так картезианская интерпретация математизированной теоретической мысли и его гносеология в целом повернули философское мышление к платонизму.

С другой стороны, Галилей, введя методы идеализации и абстракции в теорию познания, создал великолепную возможность для связи математики с эмпирическим знанием. Бэкон после него выдвинул на первый план проблему индуктивного вывода и положил начало исследованию новой методологии – методологии эмпирических наук. В аспекте его эмпирического экспериментализма гносеология не нуждалась уже в понятии бога. Но тем не менее наряду с такой позицией нельзя было не видеть и те трудности, которые вызвали, в основном, картезианское разделение на „res cogitans" и „res extensa" („существо мыслящее" и „существо протяженное"), и, действительно, эти сложности постоянно давали о себе знать. Под конец в форме психологического позитивизма Беркли и Юма, как в новом, отличном от бэконовской методологии, типе эмпиризма была выдвинута совершенно новая концепция отношений человека с миром; после логических и убедительных рассуждений этих философов выяснилось, что для того, чтобы описать мир, необходимо говорить или о боге или о нас самих.

Таким образом, тезис, что все наше знание в конечном счете основано на опыте, породил, со своей стороны, многие непредвиденные сложности на пути к познанию объекта. Они довели Беркли и Юма до скептицизма, вследствие чего Юм весьма последовательно разрушил все основы эмпирического естествознания. Открытый им вероятностный характер индуктивного вывода положил конец наивному реализму и выявил несомненно сложную и сугубо диалектическую природу диалога человека с миром. Но, несмотря на эти положительные моменты философии Юма, его скептицизм, несомненно подлежащий критике, породил, как

сказал Эйнштейн, „роковую „боязнь метафизики", ставшую какой-то болезнью всего эмпирического философствования".

С проблемой индуктивного вывода столкнулось и развитое на базе современного математического дедуцирования позитивистское мышление, и оказалось при этом, что любые попытки поиска эмпирического критерия верификации научного знания ведут в бесконечный регресс, в результате чего мышление попадает в порочный круг.

Позитивистская схема мышления особенно неприменима в области естествознания, где дедуцирование, в отличие от математики, носит не такой уж строго определенный характер и где приходится пользоваться отнюдь не четко определенными понятиями. По этой причине отношение мысленного образа к исследуемой предметной области является сложным и неоднозначным.

Синтез рационалистической позиции (Декарт, Спиноза, Лейбниц) с эмпирической (Бэкон, Локк, Беркли, Юм) был удачно осуществлен Кантом, который, признав, что знание базируется на опыте, подчеркнул все-таки, что оно не полностью получается из него. Опыт, как правило, учит нас, что существует определенная повторяемость, но он ничего не может сказать нам о том, сохранится эта повторяемость в будущем или нет, т.е. опыт не может гарантировать нам всеобщность. Полностью разделяя мнение Юма о вероятностном характере индуктивного вывода, т.е. о том, что эмпирическим, синтетическим суждениям не присуща всеобщность, Кант заявил позднее, что вера в то, что наблюдаемая нами на опыте повторяемость будет наблюдаться и в будущем, может иметь лишь априорный характер. Рассуждения Канта, в которых в терминологии антиномичного характера нашего мышления были весьма интересно сформулированы все сложности на пути обоснования метафизики, привели к новой форме дуализма и тем самым поставили под сомнение существование метафизики как науки.

Со временем назрел вопрос о том, существует ли первопричина и имеют ли вообще смысл поиски абсолюта. Человек понял, что истина релятивна, бытие феноменально, и на первый план вышла проблема открытости человека для мира в целом. XX век выдвинул новое понимание метафизики, как сферы личностного бытия, как результата сложного синтеза субъективного и объективного, как позиции индивида относительно мира.

Можно сказать, что на любое внешнее воздействие человек реагирует как субъект поведения, как целостный индивид, как личностное существо, обладающее своей моральной, рациональной, социальной и эстетической сущностью, формирующей его направленность на мир, его мировоззренческую позицию, его веру и ответственность за каждый выбор в жизни.

Мировоззренческий настрой, корни которого уходят в экзистенцию индивида, является главным ориентиром человека в жизни. Мы убедились, что философская вера, в которой проявляется единство морального, социального и эстетического интересов в человеке, формируется только в союзе со знанием, а без знания впадает, как правило, в абсурдизм и тонет в нигилизме.

Отдельный человек создает себя и свой мир как свою веру, именно в ней реализуется свобода индивида, только с ее помощью воспринимает он феноменальную активность каждой вещи; вера определяет состояние человека как целого, его личностное „Я", его позицию относительно мира.

Мы убедились и в том, что наука не говорит о единообразии вообще, что каждый закон имеет пределы своего проявления и выражает характер существования только конкретной предметной области, а также поняли, что нет никаких абсолютов в мире и бесплодны поиски конечных причин эмпирически воспринимаемого порядка.

Крах абсолютизма в науке и в общественной жизни показал, что традиция утратила свою принудительную силу, свою императивность. Свобода мысли, антагонизм и спор между разными позициями относительно мира требуют анализа многочисленных возможностей и сравнения их с действительностью.

Человек стоит в жизни перед необходимостью выбирать, он должен выбирать и формировать в себе механизм восприятия хаоса, иначе он просто не сможет почувствовать гармонию и жить в ней. Человек должен привыкнуть к тому, что нет никаких фундаментальных способов описания мира, привыкнуть к бесконечности и неопределенности Вселенной, знать, что он, как неотъемлемая часть этого мира, обязан вести постоянный диалог с окружающей действительностью, всегда должен искать и совершенствовать формы коммуникации с действительностью и не заниматься пассивным созерцанием мира.

Найти правильный контакт с объективной реальностью, обществом, знать и правильно оценивать каждый раз свое „Теперь", чтобы хорошо разбираться между своими „я хочу" и „я должен", действовать, рисковать и не убегать от собственной свободы – вот главный смысл и знание человеческой жизни.

Ощущая себя „брошенным" в этом сложном и туманном мире, в мире, который жизненная дезориентация и утрата очевидности системы ценностей сделали шатким и колеблющимся, человек начал испытывать неуверенность; окружающее пространство показалось ему распавшимся, он понял, как трудно определить, по каким правилам жить и стремиться найти свое место в жизни; он пытается осознанно приобщиться к социальной реальности, не терять самого себя, справиться со страхом, испытываемым перед каждым своим выбором, устоять перед процессом обесценивания прежних ценностей, преодолеть в себе

чувство опустошенности и одиночества, защитить себя от утраты смысла жизни, от „экзистенциального вакуума", от страшного чувства ничтожества всего; он понял, как трудно ему не допустить уничтожения своей бытийной возможности действовать и самоутверждаться, как сложно ему верить в свою собственную ценность, чувствовать глубокую ответственность за свои действия, ответственность за свой выбор и понимать при этом, что свобода – это отнюдь не дешевый каприз и тем более не простой произвол. Вот главные проблемы, с которыми человек сталкивается в своей жизни.

Судьба принадлежит самому человеку. Он обязан выбирать и творить себя, и каждый раз заново! В творчестве и только в нем сможет найти человек дисциплину и ориентир в жизни; особенно если он усомнился в помощи бога и, тем самым, для него исчезли вечные ценности; ощутив себя свободным, он должен взять ответственность за все в своей жизни, сам должен строить свою сущность, выбирать свою личностность и каждый раз утверждать ценность того, что выбрал.

Осознавая роль науки и профессиональных институтов, человек должен выработать в себе способность совместить свободу с принуждением и помнить, что в жизни силу лучше побеждать убеждением. Испытывая давление чувства „тревоги", „заброшенности" и „отчаяния", человек должен попытаться все же не впасть в нигилизм и, главное, делать всегда только то, что может. Он должен верить, что действительность каждый раз будет такой, какою определит ее он сам.

Но сложность в жизни заключается в основном в том, что человек часто не уверен в себе, он чувствует, что всегда находится на грани опасности, боится неопределенности и стремится не терять себя в жизни. Он понял, что „тигр не может детигрироваться, а человек, живя в постоянной опас-

ности, может дегуманизироваться" (Х. Ортега-и-Гасет). Он убедился в том, что все самое ценное должен сотворить в себе сам, что в жизни ему постоянно грозит опасность, опасность потерять себя, и вечное состояние неудовлетворенности стало мучить его; будучи погруженным в мир, он понял, что должен пытаться выжить, рисковать, действовать и не быть пассивным. Он понял, что судьба его в действии и при этом он всегда должен быть бдительным, знать, как действовать, определить свою веру, свою позицию относительно мира и моральную направленность на действие.

Мораль действия обязывает каждого занять конкретную позицию, изобрести для себя свой собственный этический закон и подчиниться этому закону; выбор – это отнюдь не вседозволенность, а осознанно принятое решение; выбор – это установление ценности, это самоограничение индивидом воли, это определение пределов личностной свободы, это признание невозможности всеобщей морали, морали всех времен и для всех, это культура действия, без которой нет личности и которую надо воспитывать в себе.

Вселенная одного человека отличается от Вселенной другого, и разность эта зависит от самого человека, от его личностных параметров. Мы должны освободиться от драматизма стремления к абсолюту, от ностальгии по Единому и установить все контакты с миром как личностное целое.

Перед овремененностью можно устоять только с помощью творчества, имеющего в основе своей веру – главную причину личностной целостности индивида, опору его самодисциплины и долга.

Защитить себя от необузданной свободы в этом сложном мире, где нет никаких запретов и все дозволено, в мире становления, в мире спонтанном и необратимом – вот главная задача человека в жизни, где каждый выбор должен быть сделан только с учетом конкретных обстоятельств, когда

неповторимость индивидуальности каждого момента имеет решающее значение и доказывает при этом, что индивидуальная активность человека не обречена на бессмысленность.

Настал конец статичной и комфортабельной жизни, налицо необходимость создания новых ценностей и новой культуры; от того, как человек сохранит свою индивидуальность в этом сложном и случайном мире, как сумеет он побороть свою „некоммуникабельность", как смирится с мыслью, что нельзя приблизиться к вечности, и, признав историчность своего бытия, сумеет не впасть в нигилизм, как будет понимать он свою свободу, как станет пользоваться ею, как преодолеет нравственный кризис – кризис смысла – кризис ответственности, от этого и только от этого зависит бытие человека, определенность его смысла, его личностность.

Человек должен бороться за реализацию своих возможностей, он должен творить себя и помнить постоянно, что свобода – это больше самоограничение, чем произвол. Все это сложно, но другого пути для полноценного существования в мире у человека нет.

Мышление – это главный ориентир человека в жизни, это его сила, это способ выживания и спасения; это возможность углубиться в себя, уйти и отвлечься от мира, способ построить свой мир, свое этическое пространство, сформировать свою личностность и, будучи погруженным в мир, не утонуть в нем, не заблудиться в хаосе.

Человек должен уметь ходить над бездной и, чувствуя жгучий страх потери равновесия, всегда верить в могущество и свободу разума и не терять прекрасное, великолепное, возвышающее чувство, что „не можешь жить ты без Гете, без Шекспира, без старой архитектуры" и, что главное, без культуры и традиций своего народа.

Внутренняя определенность и уверенность в себе дают человеку силу в жизни, рождают в нем естественную тягу к справедливости и любви; они освобождают его от страха, определяют его социальное и политическое „Я“ и, главное, укрепляют в нем отвращение к логике насилия. „Свобода требует открытой, ничем не ограниченной дискуссии, противник не становится врагом, свобода это совместная деятельность“, – писал Ясперс.

Но умение пользоваться своей свободой без ущерба для себя и для государства, не поддаваться опасности и знать, что в каждый нужный момент следует пожертвовать своей свободой, – это не врожденное свойство человека, этому надо научиться; как хорошо сказал Башляр, „рационалист не рыбак! Нужна культурная подготовка“; и еще: по словам И.В. Сталина, мы должны всегда помнить, что „если обстоятельства сильнее нас, значит мы слабее обстоятельств“.

В помощь читателю

Агностицизм – (от греч. agnostos – недоступный познанию), филос. учение, отрицающее возможность познания объективного мира, его сущности и закономерностей.

Адепт – (от лат. adeptus – достигший), посвященный в тайны какого-л. учения, последователь, приверженец какого-либо учения.

Ad hoc – лат. букв. „к этому", для данного случая, для этой цели, кстати.

Аксиология – (греч. axia – ценность и... logos слово, учение), учение о ценностях, теория ценностей.

Алгоритм – (от фр. algoritme), программа, определяющая способ поведения (вычисления); система правил (предписаний) для эффективного решения задач.

Альтернатива – (фр. alternative, лат. alternate чередоваться), каждая из исключающих друг друга возможностей.

Аналитические и синтетические суждения – аналитическими наз. такие суждения, истинность к-рых устанавливается путем логич. анализа; синтетическими наз. такие, истинность которых обосновывается посредством обращения к внеш. информации; синтетические суждения, по Канту, могут быть как апостериорными, так и априорными.

Анархизм – (от греч. anarchia – безвластие), хаотичность

Анафема – (от греч. anathema), отлучение от церкви; проклятие.

Аномалия – (от греч. anomalia, букв. неровность), неправильность, отклонение от нормы, от общей закономерности.

Антиномия – (от греч. antinomia, anti – против + nomos закон), противоречие между двумя взаимоисключающими положениями, признаваемыми одинаково доказуемыми логическим путем.

Антропология – (от греч. anthropos – человек... и логия), наука о происхождении и эволюции человека.

Антропософия – (от греч. anthropos – человек + sophia – мудрость), оккультно-мистич. учение о человеке как носителе „тайных" духовных сил, развитое в нач. 20 в. Штейнером. Выделилось из теософии, к-рую Штейнер стремился превратить в „экспериментальную" науку, ставившую целью раскрытие скрытых способностей человека с помощью системы особых упражнений (занятия эвритмией, музыкой, постановки мистерий, медитации и др).

Апеллировать – (от лат. appelare – призывать), обжаловать какое-л. постановление, обращаться к какому-л. авторитету, ссылаться на него, взывать к общественному мнению.

Аподиктический – (от греч. apodeiktikos – доказывающий), достоверный, основанный на логической необходимости.

Апокалипсис – (от греч. apokalypsis – откровение), пророчество о „конце света", о борьбе между Христом и антихристом, „страшном суде".

Апория – (от греч. aporia, букв. безвыходность), трудная или неразрешимая проблема, связ. с возникновением противоречия.

Априори и апостериори – (от лат. a priori – из предшествующего, a posteriori – из последующего), филос. понятия; априори – знание, предшествующее опыту и независимое от него. апостериори – знание, получаемое из опыта.

Апперцепция – (от лат. ap<ad k+perceptio – восприятие), в философии Канта понятие А характеризует самосознание мыслящего субъекта в аспекте его априорных синтетич. функций, определяющих единство чувств. опыта. Трансцендентальная А. – изначальное единство сознания познающего субъекта, которое якобы обуславливает единство опыта.

Архетип – (от греч. arche – начало и typos – образ), у Юнга изначальные, врожденные психич. структуры, составляющие содержание т.н. коллективного бессознательного.

Архонты – [от греч. archon (archontos) начальник], высшие должностные лица в Афинах.

Бифуркация – (от лат. Bifurcatio) – раздвоение, разделение.

Верификация – (от лат. versus – истинный и facio – делаю), проверка теор. положений науки путем сопоставления их с наблюдаемыми объектами, чувств. данными, экспериментом. Принцип В. (или верифицируемости) – один из осн. понятий логического позитивизма.

Витальный – (от лат. vitalis), жизненный, прижизненный, имеющий отношение к жизненным явлениям.

Гедонизм – (от греч. hedone – удовольствие), направление в этике, утверждающее наслаждение, удовольствие как высш. цель и осн. мотив человеческого поведения.

Генезис – (от греч. genesis), происхождение, возникновение; процесс образования.

Герменевтика – (от греч. hermeneutika – толкование, объяснение), теория и искусство истолкования текста древних рукописей, книг, памятников, иск-во понимания чужой индивидуальности, начиная с Хайдеггера Г. становится „свершением бытия" (язык – это „дом бытия"), учением о бытии (Гадамер).

Гештальт – (от нем. Gestalt – форма, образ, облик, конфигурация); эксперимент.

Гештальт психология – направление в психологии, основанное на признании целостного характера психических образований, принципиальной несводимости целого к сумме составляющих его частей.

Гносеология – (от греч. gnosis – познание + логия), теория познания.

Гуманизм – (от лат. humanus – человечный), мировоззрение, проникнутое любовью к людям, уважением к человеческому достоинству, заботой о благе людей.

Демаркация – (от франц. Demarcation), разграничение, определение границ.

Демография – (греч. demos – народ + grapho – пишу), народоописание, отдел статистики, изучающий состав и движение населения.

Дескрипция – (от лат. descriptio – описание), языковая конструкция, заменяющая собств. или нарицат. имя предмета; описательное определение единичных объектов посредством общих понятий (имен, свойств и отношений).

Джастификационизм – (анг. justification – оправдание), обоснование.

Диалектика – (от греч. dialektiké (technē) – искусство вести беседу, спор), теория и метод познания явлений действительности в их развитии и самодвижении, наука о наиболее общих законах развития природы, об-ва и мышления. Д. противоположна метафизике.

Дискретность – (от лат. discretus – разделенный, прерывистый), прерывность; противопоставляется непрерывности.

Дискурсивный – (от лат. ddiscursus – рассуждение, довод), рассудочный, логический.

Дихотомия – (от греч. dicha – на две части + tome сечение), последовательное деление целого на две части, затем каждой части – снова на две и т.д.

Догматизм – метафизически одностороннее, схематич., окостеневшее мышление, оперирующее догмами.

Доктрина – (от лат. doctrina – учение), нек-рое систематизированное учение, связная концепция, совокупность принципов.

Дуализм – (от лат. dualis – двойственный), филос. учение, исходящее из признания равноправными двух начал – духа и материи.

Иммане**н**тный – (от лат. immanetis – пребывающий в чем-либо), понятие, означающее внутренне присущее к.-л. предмету.

Имморализм – [лат. in (частица отрицания)], то же, что аморализм.

Инвариант – (франц. invariant – букв. неизменяющийся).

Индивидуум – от лат. individuum – неделимое.

Индукция – (от лат. inductio – наведение), умозаключение от фактов к нек-рой гипотезе (общему утверждению).

Инновация – (лингв.) то же, что новообразование.

Инструментализм – направление в философии, которое считает сознание (интеллект) одним из средств приспособления к изменяющимся условиям среды. Для И. логич. понятия, идеи, науч. законы и теории лишь инструменты (отсюда и назв.), орудия, „ключи ситуации", „планы действия".

Интеллектуализм – (от лат. intellectualis – умственный), теории, выдвигающие на первый план интеллект (рассудок, мышление) и игнорирующие роль практической деятельности.

Интенция – (от лат. intentio – стремление), намерение, цель, направление или направленность сознания, воли, чувства на к.-л. предмет.

Иррационализм – (от лат. irrationalis – неразумный), обозначение течений в философии, к-рые, в противоположность рационализму, отрицают (или ограничивают) возможности разума в процессе познания и делают основой миропонимания некое недоступное разуму и чуждое закономерности начало – случай, слепую волю и т.п.

Картезианство – направление в философии и естествознании 17-18 вв., теоретическим источником которого были идеи Р. Декарта (латинизир. имя Cartesius – Картезий); Отсюда К. – последоват. дуализм, т.е. разделение мира на две самостоят. независимые субстанции – протяженную и мыслящую; исходные принципы картезианской гносеологии – самодостоверность сознания и теория врожденных идей.

Каузальный – (от лат. causalis, causa – причина), причинный, причинная обусловленность.

Квант – от нем Quantum – количество, масса; от лат quantum – сколько.

Квантор – (от лат. quantum – сколько), оператор логики предикатов, применение которого к формулам, содержащим лишь одну свободную переменную, дает предположение (высказывание). Различают К. общности и К. существования.

Когерентность – от лат. cohaerentia – сцепление, связь.

Коммуна – от франц. commune – община, лат. communis – общий, всеобщий.

Компетенция – (от лат. competentia – принадлежность по праву), круг полномочий какого-л. учреждения или лица; круг вопросов, в которых данное лицо обладает познаниями, опытом.

Конвенциональный – (от лат. conventio), соглашение, соответствующее договору, условию – условный, принятый.

Консерватизм – (франц. conservatisme, от лат. conservo – охраняю, сохраняю), приверженность к старому строю, к старым порядкам.

Констатация – (от франц. constatation – установление факта), установление несомненности существования, наличия чего-л.

Констелляция – (от лат. constellatio – положение звезд), стечение обстоятельств.

Концептуализм – (от лат. conceptus – понятие), направление в философии, к-рое утверждает, что общие понятия не существуют сами по себе, отдельно от единичных вещей (как утверждал „реализм“) и не являются пустыми словами, не выражающими ничего реально существующего (как утверждал номинализм), а существуют в уме как особые формы познания действительности.

Координация – (от лат. co (n) с, вместе + ordinatio – расположение в порядке), согласование, соподчинение, приведение в соответствие.

Коррелятивный – лат. correlativus – соотносительный

Креационизм – (от лат. creatio – сотворение), религ. учение о сотворении мира Богом из ничего.

Кумулятивный, Кумуляция – от лат. cumulatio – увеличение, скопление.

Либидо – от лат. libido – половое влечение.

Логический атомизм – номиналистич. и плюралистич. учение о действительности, выдвинутое Расселом и Витгенштейном. Программа Л.а. предусматривала построение логически совершенного языка, моделью к-рого объявлялся логич. язык. Л. а. признает язык образом действительности и рассматривает мир как совокупность лишь внешне связанных друг с другом атомарных фактов (т.е. не имеющих составных частей).

Метафизика – (от греч. meta ta physika – после физики)

1. Филос. учение о сверх. чувств. (недоступных опыту) принципах бытия (Аристотель).

2.Противоположный диалектике филос. метод, рассматривающий явления в их неизменности и независимости друг от друга, отрицающий внутр. противоречия как источник их развития.

Механицизм – односторонний мировоззренческий принцип, выдвинутый в 17-18 вв., объясняющий развитие природы и об-ва законами механич. формы движения материи. Источник М. – абсолютизация законов механики, приводящая к метафизич. картине мира.

Мировоззрение – система обобщенных взглядов на мир и место человека в нем, на отношение людей к окружающей их действительности и самим себе, а также обусловл. этими взглядами их убеждения, идеалы, принципы познания.

Мистика, Мистицизм – (от греч. mystika – таинственные обряды, таинства), вера в сверхъестественное, божественное, сверхчувственное.

Модификация – лат. modifikatio – видоизменение, изменение формы.

Монизм – (от греч. monos – один, единственный), способ рассмотрения многообразия явлений мира в свете единой основы (субстанции) всего существования.

Нигилизм – (от лат. nihil – ничего), отрицание всяких норм, принципов, законов, общепринятых ценностей, идеалов, моральных норм, культуры и т.п.

Номинализм – направление схоластич. философии, к-рое, в противоположность реализму, отрицало реальное существование общих понятий, считая их лишь именами (от лат. nomen – имя).

Ноумен – (от греч. noumenon), понятие, обозначающее умопостигаемую сущность, предмет интеллектуального созерцания, в отличие от феномена как объекта чувств. созерцания.

Оккультизм – (от лат. occultus – тайный, сокровенный), общее название учений, признающих существование скрытых сил в человеке и космосе, недоступных для общечеловеч. опыта, но доступных для людей, прошедших через особое посвящение и спец. психич. тренировку; к оккультизму относятся различные формы магии, теософия, спиритуализм.

Онтогенез – [от греч. on (ontos) сущее + генез (uc)], биол. индивидуальное развитие живого существа, охватывающее все изменения, претерпеваемые организмом от стадии оплодотворения яйца до конца индивидуальной жизни.

Онтология – (от греч. ontos – сущее + логия), учение о бытии

Операционализм – направление в философии науки, сводящее теоретич. знание к эмпирич. процедурам измерения.

Пантеизм – (от греч. pan – все ... и theos – бог), религиоз. и филос. учения, отождествляющие бога и мировое целое.

Парадигма – (от греч. paradeigma – пример, образец), теория (или модель постановки проблем), принятая в качестве образца решения исследоват. задач.

Парапсихология – область исследований, которая ставит целью изучение форм восприятия, происходящего без участия органов чувств, а также форм воздействия живого существа на физ. явления вне организма без посредства мышечных усилий (желанием, мыслью и т.п.).

Перцепция – (лат. percepti0), псих. восприятие, непосредственное отражение объективной действительности органами чувств.

Позитивизм – (от лат. positivus – положительный), фил. направление, основанное на принципе, что все подлинное, „положительное" (позитивное) знание может быть получено лишь как результат отдельных спец. наук и что философия сводится к общим выводам из естеств. и обществ. наук. П. не имеет дело с „метафизическими" проблемами.

Популяция – (от франц. population население), совокупность особей одного вида, длительно занимающая определ. пространство и воспроизводящая себя в течение большего числа поколений.

Постав – Постановка, определенное расположение кого-чего-либо; посадка.

Прагматизм – (от греч pragma – действие, практика), направление в философии, согласно которому философия должна быть не размышлением о первых началах бытия и познания, чем она считалась со времен Аристотеля, но общим методом решения тех проблем, к-рые встают перед людьми в различных жизненных ситуациях, в процессе их практической деятельности, протекающей в непрерывно меняющемся мире.

Практика – (от греч. praktikos – деятельный, дельный), материальная, чувственно-предметная, целеполагающая деятельность человека, имеющая своим содержанием освоение и преобразование природных и социальных объектов и составляющая всеобщую основу, движущую силу развития человеч. общества и познания.

Предикат – (от лат. praedicatum), в узком смысле то же, что и свойство; в логике то, что в суждении высказывается о предмете суждения.

Психологизм – (в логике, в социологии) методологич. подход с т.зр. психологич. трактовки осн. понятий.

Плюрализм – от лат. pluralis – множественный.

Рационализм – (от лат. rationalis – разумный, ratio – разум), филос. направление, признающее разум единственной основой познания.

Резиньяция – (фр. resignation), безропотное смирение, полная покорность (противоп. протест).

Релятивизм – от лат. relativus – относительный.

Рефлексия – от лат. reflexio – обращение назад.

1. размышление, самонаблюдение, самопознание.

2. (филос) форма теоретич. деятельности человека, направленная на осмысление своих собств. действий и их законов.

Секуляризация – (от лат. saecularis – мирской светский), здесь: освобождение обществ. и индивидуального сознания от влияния религии.

Семантика – (от греч. semantikos – обозначающий), смысловая сторона языка, отдельных слов и частей слова.

Сентиментализм – от франц. sentimentalisme – чувствительность.

Силлогистика – (от греч. syllogistikas – выводящий умозаключение), учение о логич. дедукции, в к-ром рассматриваются рассуждения в форме силлогизмов.

Сингулярный – от лат. singularis – отдельный, особый

Скептицизм – (от греч. skepsis – рассмотренис), сомнение во всем, недоверчивость.

Снобизм – манеры, поведение, присущие снобу. Сноб (англ. snob) –насмешливое прозвище, даваемое людям пустым, увлекающимся всем модным и слепо преклоняющимся перед тем, что принято в т.н. „высшем свете".

Солипсизм – (лат. solus – единственный + ipse – сам), фил. доведенный до крайних выводов субъективный идеализм; признание единственной реальностью только своего „Я", индивидуального сознания, отрицание существования внешнего мира.

Спонтанный – (от лат. spontaneous – произвольный, добровольный), самопроизвольные явления, возникающие без внешн. организующих воздействий.

Схоластика – (от лат. scholasticus – школьный); тип религ. философии, характеризующийся соединением теолого-догматич. предпосылок с рационалистич. методикой и интересом к формально-логич. проблемам.

Сублимация – от лат. sublimare – возносить.

Субстанция – (от лат. substantia – сущность; то, что лежит в основе), нечто устойчивое; то, что существует само по себе, не зависит ни от чего другого.

Сциентизм – (от лат. scientia – знание, наука), абсолютизация роли науки (естеств. науки) в системе культуры, в идейной жизни об-ва.

Телепатия – (от греч. tele – вдаль, далеко... + pathos чувство), термин, употребляемый для обозначения передачи мыслей и чувств на расстоянии без посредства органов чувств.

Темп – (итал. – tempo, от лат. tempus – время), степень быстроты движения, осуществления, интенсивность развития чего-либо; отсюда темпоральный и атемпоральный (отрицание временности).

Теология – (от греч. theos бог + ... логия), богословие; совокупность религ. доктрин о сущности и действии бога.

Теософия – (от греч. theos – бог + sophia – мудрость), мистич. богопознание, старающееся убедить в возможности, путем особого умозрения и всевозможных магических приемов, вступить в непосредственное общение с „потусторонним миром" и достичь „познания божества".

Тоталитаризм – (от лат. totalitas – цельность, полнота, totalis – весь, целый, полный)

1. форма авторитарного государства, характеризующаяся полным (тотальным) контролем гос-ва над всей жизнью общества.

2. Направление мысли, оправдывающее авторитаризм.

Традиция – (от лат. traditio – передача; предание), элементы социального и культурного наследия, передающиеся от поколении к поколению.

Трансцендентальный – (от лат. transendens – перешагивающий, выходящий за пределы), понятие, введенное Кантом, обозначающее: априорный, изначально присущий самому рассудку и обуславливающий опыт. Трансцендентальными формами познания Кант объявил пространство и время, причинность, необходимость и др. категории.

Трансцендентный – запредельный по отношению к к.-л. определ.сфере, к миру в целом; противоположность имманентного.

Утопия – (от греч. u – не, нет + topos – место т.е. место, которого нет), фантазия, вымысел, несбыточная мечта.

Фаллибилизм – (англ. fallibility), подверженность отклонениям или ошибкам.

Феномен – от греч. phainomenon – являющееся

1. явление, постигаемое в чувств. опыте.

2. объект чувств. созерцания, в отличие от его сущностной основы – ноумена (как предмета интеллектуального созерцания).

Феноменология – (от греч. учение о феноменах), филос. направление, стремившееся освободить филос. сознание от натуралистич. установок (резко расчленяющих объект и субъект).

Фидеизм – (от лат. fides (fidei) – вера), теория, отдающая предпочтение вере перед наукой.

Филистер – (от немец. Philister), самодовольный и ограниченный человек с узким обывательским, мещанским кругозором и ханжеским поведением.

Философия – (от греч. phileo – люблю + ... sophia – мудрость), форма обществ. сознания, мировоззрение, система идей, взглядов на мир и на место в нем человека; исследует познават., ценностное, этич. и эстетич. отношение человека к миру.

Флуктуация – (от лат. fluotuastio – колебание), случайные отклонения от ср. значений физ. величины; флуктуирующий – колеблющийся, изменчивый.

Экзистенциализм – (от лат. existentia – существование), философия существования, иррационалистическое направление в философии.

Экспансия – от лат. expansio – расширение, распространение (границ, влияния и пр.).

Экспансивный – несдержанный в проявлениях своих чувств, бурно реагирующий на все.

Экстаз – (от лат. Extasis, греч. ek из, вне + stasis – спокойствие, положение), болезненно-восторженное состояние, исступление.

Экстраординарный – [от лат. extraordinarius, extra вне + ordo (ordinis) ряд; порядок] чрезвычайный, редкий, редкостный.

Экстрасенсорика – (экстра... от лат. extra – сверх, вне и сенсорный от лат. sensus – чувство, ощущение) сверхчувственный.

Элиминировать – (лат. eliminare) – исключать, устранять, удалять.

Эмансипация – (от лат. emansipatio), освобождение от зависимости, подчиненности, угнетения, от предрассудков.

Эмерджентная эволюция – (от англ. emergence – возникновение, появление нового) признает, что возникновение качественно нового является непознаваемым и не основано на естественной закономерности.

Эмпиризм – (от греч. empeiria – опыт), филос. направление, признающее опыт единствен. источником достоверного знания.

Эпистемология – (от греч. epistole – письмо, послание + логия), употребляется для обозначения теории познания.

Эпохе – (от греч. epoche – остановка, прекращение; воздержание от суждения); в феноменологии Гуссерля Э. выступает как средство, с помощью к-рого предмет выключается из обычных, эмпирических связей и входит как сущность в сферу „чистого сознания", благодаря чему сознанию открывается сам „смысл" предмета. Э. состоит в устранении всех суждений о пространственно-временном мире, воздержании от их теоретич. применения.

Этнология – (от греч. ethnos – народ + логия) близка по значению этнографии (народоведение).

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

1. Августин Блаженный Аврелий (354-430), Сев. Африка, христ. теолог, представитель западной патристики.
2. Авенариус Рихард (1843-1896), швейц. философ.
3. Агасси Джозеф, совр. амер. философ, представитель философии науки.
4. Адлер Альфред (1870-1937), австр. врач и психолог, создатель индивидуальной психологии.
5. Аксаков Конст. Сер. (1817-1860), рус. публицист, историк, лингвист и поэт. Один из идеологов славянофильства.
6. Анаксагор (500-428 до н.э.), др.-греч. философ и ученый.
7. Анаксимандр (610-540 до н.э.), др.-греч. естествоиспытатель, географ и натурфилософ.
8. Анаксимен (2-я пол. 6в. до н.э.), др.-греч. философ.
9. Аристотель (384-322 до н.э.), др.-греч. философ и ученый, энциклопедист.
10. Башляр Гастон (1884-1962), франц. философ и методолог науки.
11. Белинский Виссарион Григорьевич (1811-1848), рус. революц. демократ, лит. критик, философ.
12. Бергсон Анри (1859-1941), франц. философ, представитель интуитивизма и философии жизни.
13. Бердяев Николай Александрович (1874-1948), рус. религ. философ, представитель персонализма.
14. Беркли Джордж (1685-1753), англ. философ.
15. Бернулли Якоб (1654-1705), швейц. ученый, математик.
16. Бернштейн Сер. Нат. (1880-1968), рус. математик.
17. Блаватская Ел. Петр. (1831-1891), рус. писательница, путешествовала по Тибету и Индии, представительница теософии.
18. Богомолов А.С. совр. рус. философ.
19. Больцман Людвиг (1844-1906), австр. физик, один из основателей статистич. физики.
20. Бор Нильс (1885-1962), дат. физик.
21. Браге Тихо (1546-1601), дат. астроном.

22. Бриджмен Перси Уильямс (1882-1961), амер. физик и философ.
23. Бруно Джордано (1548-1600), итал. философ-пантеист.
24. Брэдли Френсис Герберт (1846-1924), англ. философ.
25. Быховский Бернард Эммануилович (1901-1980), рус. философ.
26. Бэкон Френсис (1561-1626), англ. философ.
27. Вернадский Вл. Ив. (1863-1945), рус. ученый.
28. Виндельбанд Вильгельм (1848-1915), нем. философ.
29. Витгенштейн Людвиг (1889-1951), австр. философ и логик.
30. Гадамер Ханс Георг (1900-1960), нем. философ.
31. Гайденко П.П., совр. рус. философ.
32. Галилей Галилео (1564-1642), итал. ученый.
33. Гассенди Пьер (1592-1655), франц. философ.
34. Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770-1831), нем. философ.
35. Гераклит Эфесский, (кон. 6 – нач. 5 вв. до н. э.), др.-греч. философ – диалектик.
36. Гедель Курт (р. 1906), австр. логик и математик.
37. Герцен А.И. (1812-1870), рус. писатель, философ.
38. Гете Иоганн Вольфганг (1749-1832), нем. писатель и естествоиспытатель.
39. Гейзенберг Вернер (1901-1976), нем. физик-теоретик.
40. Гиббс Джозайя Уиллард (1839-1903), амер. физик-теоретик.
41. Гильберт Давид (1862-1943), нем. математик.
42. Гоббс Томас (1588-1679), англ. философ.
43. Гольбах Поль Анри (1723-1789), франц. философ, атеист.
44. Гук Роберт (1635-1703), англ. естествоиспытатель.
45. Гуссерль Эдмунд (1859-1938), нем. философ, основатель феноменологии.
46. Гюйгенс Христиан (1629-1695), нидерл. ученый.
47. Декарт Рене (латинизиров. имя – Картезий; Renatus Cartesius) (1596-1650), франц. философ, и математик.
48. Демокрит (ок. 460-360 до н. э.), др.-греч. философ-атомист, ученый, энциклопедист.

49. Джентиле Джованни (1875-1944), итал. философ-неогегельянец, один из идеологов фашизма.
50. Джемс Уильям (1842-1910), амер. философ, один из основателей прагматизма.
51. Дидро Дени (1713-1784), франц. философ, представитель Просвещения 18 в.
52. Дильтей Вильгельм (1833-1911), нем. историк культуры и философ.
53. Достоевский Фед. Мих. (1821-1881), рус. писатель.
54. Дьюи Джон (1859-1952), амер. философ, представитель прагматизма.
55. Жильсон Этьен Анри (1884-1978), франц. религ. философ, представитель неотомизма, историк ср-век. философии.
56. Зенон Элейский (490-430 до н. э.), др.-греч. философ, представитель элейской школы, ученик Парменида. Аристотель считал З. создателем диалектики.
57. Какабадзе Зураб Мефодиевич, груз. философ.
58. Камю Альбер (1913-1960), франц. философ, близкий к экзистенциализму, писатель и публицист.
59. Кант Иммануил (1724-1804), нем. философ и ученый, родоначальник нем. классич. философии.
60. Карнап Рудольф (1891-1970), нем.-амер. философ и логик, ведущий представитель логического позитивизма и философии науки.
61. Кассирер Эрнст (1874-1945), нем. философ, представитель марбургской школы неокантианства.
62. Кейнс Джон Мейнард (1883-1946), англ. экономист и публицист.
63. Кеплер Иоган (1571-1630), нем. астроном.
64. Клаузиус Рудольф Юлиус Эммануэль (1822-1888), нем. физик, один из основателей термодинамики.
65. Клайн Морис, совр. амер. математик.
66. Коген Герман (1842-1918), нем. философ, глава марбургской школы неокантианства.
67. Колмогоров Анд. Ник. (р. 1903), русск. математик.

68. Конт Огюст (1798-1857), франц. философ, один из основоположников позитивизма.
69. Коперник Николай (1473-1543), польск. астроном, создатель гелиоцентрич. системы мира.
70. Кратил (2-я пол. 5 в. – нач. 4 в. до н. э.), др.-греч. философ.
71. Кронер Рихард (1884-1974), нем. философ, представитель неогегельянства.
72. Кришнамурти Джиду (р. 1895), инд. мыслитель и поэт.
73. Кроче Бенедетто (1866-1952), итал. философ, историк, литературовед, критик, представитель неогегельянства.
74. Ксенофан (570-478 до н. э.), др.-греч. поэт и философ.
75. Кузанский Николай (Николай Кребс) (1401-1464), мыслитель раннего Возрождения.
76. Кун Томас Сэмюэл (р. 1922), амер. историк и философ науки.
77. Кьеркегор Сёрен (1813-1855), дат. теолог, философ и писатель.
78. Ипполит Жан (1907-1968), франц. философ. истолковывал философию Гегеля в духе экзистенциализма.
79. Лакатос Имре (1922-1974), англ. историк науки, представитель методологического фальсификационизма.
80. Лаплас Пьер Симон (1749-1827), франц. астроном, математик, физик.
81. Леви-Строс Клод (р. 1908), франц. этнограф и социолог, представитель франц. структурализма.
82. Лейбниц Готфрид Вильгельм (1646-1716), нем. философ, математик, физик, юрист, историк, языковед.
83. Ленин (Ульянов) Владимир Ильич (1870-1924), теоретик марксизма.
84. Локк Джон (1632-1704), англ. философ.
85. Лоренц Хендрик Антон (1853-1928), нидерл. физик.
86. Лукреций Кар (ок. 99-55 до н. э.), рим. поэт, философ и просветитель.
87. Луи де Бройль (р. 1892), франц. физик-теоретик.

88. Максвелл Джеймс Клерк (1831-1879), англ. физик, создатель классич. электродинамики, один из основоположников статистич. физики.
89. Маритен Жак (1882-1973), франц. религ. философ, ведущий представитель неотомизма.
90. Маркс Карл Генрих (1818-1883), нем. теоретик, основоположник диалектич. и историч. материализма.
91. Маркузе Герберт (1898-1979), нем.-амер. философ и социолог.
92. Марсель Габриель Оноре (1889-1973), франц. философ, драматург и критик, основоположник католич. экзистенциализма.
93. Мах Эрнст (1838-1916), австр. философ, физик.
94. Милль Джон Стюарт (1806-1873), англ. философ-позитивист, экономист и обществ. деятель.
95. Наторп Пауль (1854-1924), нем. философ.
96. Ницше Фридрих (1844-1900), нем. философ.
97. Ньютон Исаак (1643-1727), англ. физик, астроном, математик, основоположник классич. и небесной механики.
98. Одоевский Владимир Федорович (1803-1869), рус. писатель, муз. критик.
99. Ортега-и-Гасет Хосе (1883-1955), исп. философ, публицист и обществ. деятель.
100. Парменид (515-544 до н. э.), др.-греч. философ, основатель элейской школы.
101. Паскаль Блез (1623-1662), франц. религ. философ, писатель, математик и физик.
102. Паули Вольфганг (1900-1958), швейц. физик–теоретик.
103. Пирс Чарльз Сандерс (1839-1914), амер. философ, логик, математик и естествоиспытатель. Родоначальник прагматизма.
104. Пифагор Самосский (6 в. до н. э.), др.-греч. мыслитель, религ. и полит. деятель, математик.
105. Планк Макс (1858-1947), нем. физик, основоположник квантовой теории.
106. Платон (428-347 до н. э.), др.-греч. философ.

107. Плотин (204-270), греч. философ-платоник, основатель неоплатонизма.
108. Поппер Карл Раймунд (р. 1902), англ. философ и социолог.
109. Пригожин Илья (р. 1917), бельг. физик и физико-химик, один из основоположников термодинамики неравновесных процессов.
110. Прокл (410-485), греч. философ.
111. Протагор (490-420 до н. э.), др.-греч. философ.
112. Птолемей Клавдий (ок. 90-ок. 160), греч. астроном, математик, оптик и географ. создатель геоцентрической системы мира.
113. Пуанкаре Жюль Анри (1854-1912), франц. математик, физик и философ.
114. Радищев Ал. Ник. (1749-1802), рус писатель.
115. Рассел Бертран (1872-1970), англ. философ, логик, математик, обществ. деятель.
116. Рейхенбах Ханс (1891-1953), нем. логик и философ, предст. логич. позитивизма.
117. Риккерт Генрих (1863-1936), нем. философ, один из основателей баденской школы неокантианства.
118. Ройс Джосайя (1855-1916), амер. философ, развил концепцию абс. волюнтаризма.
119. Салливан Харри Стэк (1892-1949), амер. психолог, один из основателей неофрейдизма.
120. Сартр Жан Поль (1905-1980), франц. писатель, философ и публицист, глава франц. экзистенциализма.
121. Сноу Чарльз Перси (1905-1980), англ. писатель, физик и обществ. деятель.
122. Сократ (470-399 до н. э.), др.-греч. философ.
123. Соловьев Вл. Сер. (1853-1900), рус. религ. философ, поэт, публицист.
124. Спенсер Герберт (1820-1903), англ. философ и социолог, позитивист.
125. Спиноза Бенедикт (1632-1677), нидерл. философ, пантеист.
126. Толстой Лев. Ник. (1828-1910), рус. писатель.

127. Тейяр де Шарден Пьер (1881-1955), франц. философ, ученый и катол. теолог.
128. Уайтхед Альфред Норт (1861-1947), англ. логик, философ и математик.
129. Уэллс Герберт Джордж (1866-1946), англ. писатель, один из родоначальников науч. фантастики и бурж. футурологии.
130. Фалес (625-547 до н. э.), др.-греч. мыслитель.
131. Фейерабенд Пауль (р. 1924), амер. философ представитель философии науки.
132. Фейербах Людвиг (1804-1872), нем. философ-атеист.
133. Фейнман Ричард Филлипс (р. 1918,), амер. физик-теоретик, один из основателей квантовой электродинамики.
134. Фихте Иоганн Готлиб (1762-1814), нем. философ.
135. Фома Аквинский (1225-1274), итал. философ и теолог, систематизатор ортодоксальной схоластики, основатель томизма.
136. Франк Филипп (1884-1966), австро-амер. философ и физик, предст. неопозитивизма.
137. Франкл Виктор, австр. психолог, социолог, философ, автор теории логотерапии и экзистенциального анализа.
138. Фреге Готлиб (1848-1925), нем. логик, математик и философ, основоположник логицизма.
139. Фрейд Зигмунд (1856-1939), австр. врач-психиатр и психолог, основатель психоанализа.
140. Фромм Эрих (1900-1980), нем.-амер. психолог и социолог, один из гл. представителей неофрейдизма.
141. Хайдеггер Мартин (1889-1976), нем. философ-экзистенциалист.
142. Хорни Каран (1885-1952), нем.-амер. психолог и психопатолог, одна из основателей неофрейдизма.
143. Церетели Савле Бенедиктович (1907-1966), груз. философ.
144. Циолковский Конст. Эд. (1857-1935), рус. ученый и изобретатель в области аэро- и ракетодинамики.
145. Цицерон Марк Туллий (106-143 до н. э.), рим. политик, общ. деятель, оратор и писатель.
146. Чаадаев Петр Як. (1794-1856), рус. религ. философ.

147. Чебышев Пафнутий Львович (1821-1894), рус. математик.
148. Чернышевский Ник. Гаврилович (1828-1889), рус. ученый, писатель, лит. критик.
149. Шеллер (пс. Михайлов) Ал-др Конст. (1838-1900), рус писатель.
150. Шеллинг Фридрих Вильгельм (1775-1854), нем. философ.
151. Шестов Лев (Лев Исаакович Шварцман) (1866-1938), рус. философ-иррационалист и писатель, предст. экзистенциализма.
152. Шопенгауэр Артур (1788-1860), нем. философ-иррационалист.
153. Шпенглер Освальд (1880-1936), нем. философ, историк, предст. философии жизни.
154. Штайнер Рудольф (1861-1925), нем. философ-мистик, основатель антропософии.
155. Штирнер Макс (Каспар Шмидт) (1806-1856), нем. философ-младогегельянец.
156. Эвклид (ок. 300 до н.э.), др.-греч. математик.
157. Эйнштейн Альберт (1879-1955), нем. физик-теоретик, один из основателей совр. физики.
158. Эренфест Пауль (1880-1933), австр. физик-теоретик.
159. Энгельс Фридрих (1820-1895), нем. мыслитель.
160. Эпикур (341-270 до н.э.) др.-греч. философ.
161. Юм Дэвид (1711-1776), англ. философ, историк, экономист.
162. Юнг Карл Густав (1875-1961), швейц. психолог и философ, основатель „аналитической психологии".
163. Ясперс Карл (1883-1969), нем. философ, ведущий предст. религ. экзистенциализма, психиатр.

СПИСОК ЦИТИРОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Кузанский Н. Сочинения в 2 т. М., 1979, т. 1
2. Мир философии. М., 1991, часть II
3. Мир философии. М., 1991, часть I
4. Гете И.В. Избранные сочинения по естествознанию, М., 1957
5. Франк Ф. Философия науки. М., 1960
6. წერეთელი ს. ანტიკური ფილოსოფია. თბილისი, 1968
7. Аристотель, Сочинения в четырех томах, том 1, М., 1976
8. Эйнштейн А., Соб. науч. трудов, т. IV, М., 1967
9. Аристотель, Метафизика, М.-Л., 1934
10. Философский энциклопедический словарь, М., 1985
11. Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987
12. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения
13. Галилео Галилей. Диалог о двух главнейших системах мира: птоломеевой и коперниковой. М., 1948
14. Бэкон Ф. Сочинения в двух томах, М., 1971
15. Ньютон Ис. Математические начала натуральной философии, М.-Л., 1936
16. Гоббс Т., Соцэкгиз, М., 1936
17. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986
18. Декарт Р. Избранные произведения. Государственное издательство политической литературы, 1950.
19. Клайн М. Математика: поиск истины; „Мир", 1988
20. Введение в философию. I часть, М., 1989
21. Спиноза Б. Избранные произведения, Госполитиздат, 1957
22. Лейбниц Г.В. Избранные философские сочинения. М., 1890
23. Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. Москва, 1982
24. Клайн М. Математика. Утрата определенности, М., „Мир", 1984
25. Локк Д. Избранные философские произведения. М., 1960
26. Ньютон И. Оптика, или трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света, М., Гостехтеоретиздат, 1954
27. Беркли Д. Сочинения., М.,1965
28. Юм Д., Сочинения., М.,1966
29. Кант И., Пролегомены. М., 1937
30. Кант И. Соч. в 6 т.

31. Фейербах Л. Избранные философские произведения., том 1. М., 1955
32. Милль Д.С. Огюст Конт и позитивизм. С. Петербург, 1906
33. Конт Огюст. Дух позитивной философии. С. Петербург, 1910
34. Кьеркегор С. Наследие и долг. СПб. 1894
35. Цвейг Ст. Вчерашний мир. Москва, „Радуга", 1991
36. Ницще Ф. Так говорил Заратустра, Moscow Interbook, 1990
36. Ницще Ф. Антихристианин. Опыт критики христианства, в кн.: Сумерки богов, М., 1990
37. К.Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения
38. Ленин В.И. Полн. соб. сочинений
39. Мах Э. Познание и заблуждение. М., 1909
40. Пуанкаре А. Ценность науки. М., 1906
41. Пуанкаре А. О науке. М., „Наука", 1983
42. Гейзенберг В. Развитие понятий в физике XX столетия. В.Ф. №1. 1975
43. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., „Наука", 1990
44. Бор Нильс. Атомная физика и человеческое познание. Москва. 1961
45. Башляр Г. Новый рационализм, М., 1987
46. Фейнман Р. Характер физических законов, М., 1968
47. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат, М., 1958
48. Современная буржуазная философия. М., 1972
49. Гильберт Д. и Аккерман В. Основы теоретической логики. Москва, 1947
50. Гильберт Д. Основания геометрии. М.-Л., 1948
51. Клини С.К. Введение в математику. М., 1957
52. Богомолов А.С. Английская буржуазная философия XX века. М., 1973
53. Рассел Б. Проблемы философии. СПб, 1914
54. Рассел Б. Человеческое познание. М., 1957
55. Карнап Р. Философские основания физики. М., 1971
56. Богомолов А.С. Буржуазная философия США XX века. М., 1974
57. В поисках теории развития науки. М., 1982
58. Бурбаки. Н. Очерки по истории математики. М., 1963
59. Гокиели Л.П. О природе логического. Тбилиси, 1958

60. Heisenberg W. Der Teil und das Ganze: Cespäche im Umkreis der Atomphysik – München: Piper 1971
61. Уайтхед А.И. Избранные работы по философии. Москва. „Прогресс", 1990
62. Ортега -и-Гасет Х. Новые симптомы. Проблема человека в западной философии. М., 1988
63. Бергсон А. Творческая эволюция. М.-СПб., 1914
64. Бергсон А. Собр. соч. СПб, 1914
65. Поппер К. Логика и рост научного знания. М., „Прогресс", 1983
66. Структура и развитие науки. Из Бостонских исследований по философии науки. М., „Прогресс", 1978
67. Popper K.R. Objective knowledge. An evolutionary approach. Oxford, Clarendon press, 1973 X. 380 p.
68. Кун Т. Структура научных революций. М., 1975
69. Kuhn T.S. The essential tension: Selected studies in scientific tradition and change – Chicago, London: Univ. of Chicago press, 1977, – XXIII, 366 p. ill – Ind: P. 353 –366
70. Bloor D. Two paradigms for scientific knowledge. „Science studies", L., 1971, v. g. № 1. P. 101 – 115
71. Lakatos I. Falsification and the methodology of scientific research programs – In: Criticism and the growth of knowledge. Cambrige, 1970
72. Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции; В сб.: Структура и развитие науки (Из Бостонских исследований по философии науки). М., 1978
73. Lakatos I. Changes in the problem of inductive logic – In: The problem of inductive logic. Amsterdam, 1968
74. Feyerabend P.K. On the critique of scientific reason. – In: Boston studies in the Philosophy of science. v. 39, Dordrecht – Boston, 1976 p. 109 – 143
75. Лакатос И. Ответ на критику. В сб.: Структура и развитие науки. М., 1978
76. Feyerabend P.K. Against method: outline of an anarchistic theory of knowledge. – London: WLB; Atlantic Highlands: Humanitis press. 1975
77. Современное немарксистское мышление о сущности философии, Тбилиси, 1990

78. Какабадзе З.М. Проблема „экзистенциального кризиса“ и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля. Тбилиси, 1966
79. Современная буржуазная философия, Из-во Московского университета, 1972
80. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991
81. Хайдеггер М. Время и Бытие. М., 1993
82. Какабадзе З.М. Человек как философская проблема, Тбилиси, 1970
83. Франкл В. Человек в поисках смысла, М., 1990
84. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста, М., 1988
85. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987
86. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде, в кн.: Сумерки богов. М., 1990
87. Сартр Жан Поль. Экзистенциализм – это гуманизм. в кн.: Сумерки богов. М., 1990
88. Einstein Albert. The human side: New glimpses from arhives
89. Сноу Ч.П. Две культуры. М., 1973
90. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986
91. В поисках теории развития науки. М., 1960
92. Пути формирования нового знания в современной науке. Киев
93. Вортовский М. Эвристическая роль метафизики в науке. М., 1978
94. Агасси Дж. Наука в движении. М., 1978
95. Гулмин С. Концептуальные революции в науке. М., 1978
96. Curri G. Popper's evolutionary epistemology: a critique – Synthese, Dordrecht, 1978
97. Binns P. The synnosed asymmetry between falsification and verification, Dialectica, Zausanne, 1978
98. Cunningham F. Kuhn on scientific creativity: an Engelsian critique. – Dialectics and humanism W – Wa, 1978
99. Stegmüller W. A cowlined approach to the dynamics of theories, – Theory decision, Dordrecht, 1978
100. Андреевич. Опыт философии русской литературы. М., 1922

Содержание

Вместо введения 5
Глава I. Разные попытки понять мир 11
§ 1. От частного к общему 11
§ 2. А какое место занимает в мире человек? 19
§ 3. Природа и человек как творения Бога 37
§ 4. Человек как творец самого себя 46
Глава II. „Бог, видимо, хорошо знал математику, когда творил мир" (Галилео Галилей) 54
§ 1. От теологии к экспериментально-математическому естествознанию 54
§ 2. „Мыслю, следовательно, существую" (Р. Декарт) 69
§ 3. „Не смеяться, не плакать, не проклинать, а понимать" (Б. Спиноза) 78
§ 4. От пантеистического монизма – к множественности субстанции (Лейбниц) 84
Глава III. Познание – что это такое? 94
§ 1. Где граница между познаваемым и непознаваемым? 94
§ 2. „Существовать – означает быть воспринимаемым" (Дж. Беркли) 102
§ 3. „В чем состоит наша идея необходимости?" (Д. Юм) 107
§ 4. „Величайшая из бед – необузданная свобода" (И. Кант) . 118
Глава IV. Диалектика и принцип историзма 133
§ 1. „Происходит дедуцирование абсолютного субъекта и можно говорить о господствующей роли наукоучения" (И. Фихте) .. 133
§ 2. „Подчиняться могуществу судьбы или бороться против рока?" (Ф. Шеллинг) 139
§ 3. „Свобода есть осознание необходимости" (Гегель) 145
§ 4. „Человек не творение бога, а часть природы" (Л. Фейербах) 151
Глава V. Верить в существование абсолютов или отказаться от поисков первопричин? 158
§ 1. „Мы познаем одни только феномены" (О. Кант) 158

§ 2. „Мир, танцующий на ногах случайности“ (Ф. Ницше) 168
А. Энтропия и неклассическая картина мира 168
Б. „Мир, как воля и представление“ (А. Шопенгауэр) 173
В. Эмансипация индивида 179
* „Человек стоит всегда перед „выбором“: или – или“
(С. Кьеркегор) 186
** „Бог умер! Творящее, оценивающее, жаждущее „Я“ –
есть мера и ценность всех вещей“ (Ф. Ницше) 189
§ 3. Вера или знание? Религиозная форма
нравственности или этика разумного эгоизма? Общее
или индивидуальное? Демократия и свобода личности
или тоталитаризм и монархия? Национальное
или общечеловеческое? Снова мистика и
проблема иррационального. (Русская философская мысль) ... 204
§ 4. Диалектический и исторический материализм
как мировоззрение 239
Глава VI. Спектр философских позиций XX века 255
Часть 1. „Кончается иллюзия, когда предполагали,
что можно описать мир, не говоря о нас самих“
(В. Гейзенберг) 255
§ 1. Проблема знания и линия эмпиризма в мышлении
XX века (Э. Мах) 258
§ 2. Переворот в научном мышлении и новое
понимание мира 270
§ 3. Проблема знания в неопозитивизме 282
§ 4. Новый рационализм (А. Уайтхед, Г. Башляр) 314
Часть 2. Человек в сложном плюралистическом мире 334
§ 1. „От существующего к возникающему“
(И. Пригожин) Концепция „творческой эволюции“
(А. Бергсон) 334
§ 2. В поисках новой рациональности и снова – волна
иррационализма 351
А. Открытая наука и проблема роста научного знания

(К. Поппер) 351
Б. Структура научных революций (Т. Кун) 378
В. Научная революция – разумный прогресс, а не религиозное обращение (И. Лакатос) 396
Г. Наука ближе к мифу, или плюралистический анархизм П. Фейерабенда 411
Часть 3. „Мы вынуждены принять плюралистический мир, но принять такой мир нелегко“ (И. Пригожин) 417
§ 1. Мы должны привыкнуть к бесконечности Вселенной 417
А. Время как необратимость вовсе не иллюзия. „Стрела времени“ 417
Б. Проблема бессознательного 429
§ 2. Тайна прошлого, настоящего и будущего 437
А. Овременение – это творчество (Н.А. Бердяев) 437
Б. „В человеке хаос шевелится.“ Мистико-иррационалистические течения XX века 445
В. Новый антропоцентризм – феноменология Э. Гуссерля 448
Г. „Жить в единстве с бытием своего времени“ (К. Ясперс) .. 456
Д. „То, чего страшится страх, есть само бытие в мире“ (неоонтология М. Хайдеггера) 467
§ 3. Человек – это свобода и ответственность 489
А. А может, мир все-таки создан богом? 494
Б. Космизм как современная позиция относительно мира 506
В. Свобода – это не „свобода от“, а „свобода для“ 509
Г. „Творить – значит придавать форму судьбе“ (А. Камю) 513
Д. „Человек осужден быть свободным, он все время должен творить себя заново“ (Ж.П. Сартр) 521
Глава VII. Мы сотворить свое должны настоящее 527
Часть 1. Мышление – главное свойство человека 527
§ 1. От единичных фактов к общим принципам 527
§ 2. Значимость логического анализа научной теории для оценки степени ее достоверности 548
§ 3. Свобода и могущество разума 555

Часть 2. Мир не задан 574
§ 1. Свобода – риск и ответственность 574
§ 2. Сотвори себя! 584
Заключение 595
В помощь читателю 605
Именной указатель 619
Список цитированной литературы 627

Редактор издательства **Е. Абуашвили**

Техредактор **Ф. Будагашвили**

Корректор **Е. Сулханишвили**

Компьютерное обеспечение **Т. Мусеридзе**

Подписано в печать 07.12.2005

Формат бумаги 60x84

Усл.-печатных л. 39,75

Учет.-издат. л. 30.18

Заказ № 61 Тираж 150

Цена договорная